FRANCESCO MONTALTO

L'INTUIZIONE E LA VERITÀ DI FATTO

(Saggio psicologico-metafisico)

ED ALTRI SCRITTI

Con una lettera di **GIOVANNI GENTILE**

II EDIZIONE

CASA EDITRICE
" AUSONIA ,,
ROMA MCMXXX

PROPRIETÀ LETTERARIA

Tutti i diritti d'autore riservati a termine di legge

Proprietà letteraria. Roma, 1930 - Stab. Tip. Ditta Armani di M. Courrier.

INDICE

Dedica . . . . . *Pag.* VII

Lettera di Giovanni Gentile . . . . . » IX

Prefazione I. . . . . . » XI

Prefazione II. . . . . . » 1

Capitolo I. — *Introduzione.*
Importanza e delimitazione di una ricerca del fatto e della verità di fatto. Criteri di metodo . . . . . » 11

Capitolo II. — *La verità di fatto.*
Autoposizione ed autolimitazione dell'Essere nel Conoscere e nel Fare . . . . . » 25

Capitolo III. — *Considerazioni storico-filosofiche sulla interpretazione della verità di fatto.* . . . . . » 47

Capitolo IV. — *Scienza e Filosofia rispetto alla verità di fatto* . . . » 66

Capitolo V. — *Arte, Religione, Filosofia rispetto alla verità di fatto* . » 81

Capitolo VI. — *Alcune questioni metafisiche.*
Il valore oggettivo dei fatti e il Divenire . . . . . » 97

Capitolo VII. — *Il progresso e il problema del male* . . . . . » 116

Capitolo VIII. — *Problema dell'immortalità nel mondo fenomenico e nel mondo dei valori* . . . . . » 128

Epilogo . . . . . » 152

Appendice I. — *Due concezioni antagonistiche di filosofia della religione. La filosofia dell'azione e la filosofia dello spirito come atto puro.* » 159

Appendice II. — *L'intuizione nelle vita psichica (con lettera di Donato Jaja)* . . . . . » 179

Appendice III. — *La critica kantiana ed il nuovo empirismo.* . . . . » 205

Appendice IV. — *Materia e forma nella morale kantiana.* . . . . . » 225

ALLA MEMORIA — DEL MIO FIGLIUOLO — ANTONIO — QUESTO LAVORO — CH'EGLI VIDE APPENA INIZIATO — CHE MI ESORTÒ MORENTE A COMPIERE — CHE SOLO DOPO MOLTI ANNI — DALLA SUA MORTE — HO AVUTO L'ANIMO DI RIPRENDERE — ASSOLVENDO UNA PIETOSA PROMESSA — MESTAMENTE — DEDICO.

Somma Vesuviana, XXIX *ottobre* MCMXVIII

XI ANNIVERSARIO

LETTERA DI GIOVANNI GENTILE

Roma, 21 ottobre 1929.

Caro Montalto,

Con tante prefazioni che sono premesse a questa seconda edizione del tuo libro, aggiungerne un'altra io, ti confesso che mi parrebbe cosa poco discreta, almeno verso i lettori ai quali parli chiaro tu stesso, e non occorrono commenti altrui. Ma, poichè a te piace congiungere il mio nome al tuo a capo di questo volume, che raccoglie tanta parte del pensiero da te intensamente vissuto in questi trent'anni da che dura la nostra amicizia, ebbene, contentati che io mi rivolga a te, mio vecchio amico, e ti dica qui che questo tuo libro mi è caro per più ragioni.

In primo luogo perchè esso è appunto per me il documento vivo del lungo travaglio della tua vita di pensatore; e poichè in tutto questo tempo io sono stato il confidente anzi il testimone dei tuoi pensieri e delle ansie attraverso le quali si son venuti maturando, il libro mi ricorda pure tante ore lontane della tua e della mia vita; ore che si riaffacciano alla memoria velate di malinconia ora che i nostri giorni hanno cominciato a precipitare, ma ridestano pure e riaccendono la vita in cui meglio mi riconosco.

In secondo luogo, questo libro a me dice quanto cammino hai tu fatto dal 1897, quando scrivevi la memoria sulla Intuizione qui ristampata, a questi ultimi anni, quando il tuo pensiero ha preso forma nel saggio sulla Verità di fatto. *Cammino lungo dal positivismo all'idealismo; ma quanto faticoso per te che ad ogni passo hai visto un problema, e di ogni problema ti sei fatto un tormento, poichè per te non si trattava di passare da un'idea ad un'altra (oh la facilità di questi passaggi per tanti manipolatori di filosofia!), ma da una ad un'altra mentalità, e quasi da un'anima ad un'altra anima, e riformare e rifare te stesso. E lungo tutto questo cammino aspro, e spesso irto di triboli (giacchè intanto acerbe sventure domestiche ti incalzavano e acuivano in te il senso di quel mistero che ad ogni uomo che pensa sorge davanti appena egli stanco rallenti l'energia del suo pensare) io ti ho visto a passo a passo, per letture che seguivo, conquistare la verità dell'idealismo e addentrarti nel concetto moderno del mondo tutto smaterializzato, spoltrito, vivente nell'eternità dello spirito. Ti ho sentito ogni giorno più vicino a me e a me stretto più intimamente da saldi vincoli intellettuali. Sicchè in questo libro io amo vedere in certo qual modo la storia della nostra ideale amicizia.*

E che esso non dimostri tra noi un'intera e perfetta concordia di pensieri e di sentire, anche questo mi è caro. Perchè, tu lo sai, io non ho mai creduto a queste concordie assolute, convinto che

creda il contrario chi è vittima di un'illusione che gli fa scambiare per pensiero (cioè per pensiero che possa render ragione di sè) un vago e incerto opinare, o scambiare per concordia una mascherata discordia; convinto che per nutrire un'amicizia di pensiero bisogna che ciascuno degli amici pensi, e pensi sul serio, andando incontro virilmente ai dissensi e alle discussioni, alle resistenze e alle riprovazioni, le quali, certamente, lì per lì non fanno piacere, ma ad ogni serio pensatore riescono sempre infinitamente più gradite delle facili acquiescenze e dei consensi gratuiti.

Vedo, per altro, dalle recensioni che tu riproduci nella prefazione a questa seconda edizione, che i tuoi lettori si sono accorti della profonda coincidenza dei nostri pensieri, quantunque tu insista onestamente su qualche punto che ti fa groppo e sul quale continui a pensare.

Si tratta sempre del problema religioso e di una certa trascendenza che a te pare indispensabile ammettere. Ma questo è uno dei problemi in cui tutti sanno quanto sia difficile mettersi d'accordo altrimenti che a parole. Ognuno ha la sua posizione mentale e per non disfarsene s'impunta a intender tutto a modo proprio e perfino ad attribuire alle parole un significato quando le adopera lui ed un altro quando le vede sulla bocca altrui. E insomma sofisteggia, con la massima buona fede. Quanto a me, almeno, ho quest'esperienza; e potrei fare molti nomi di scrittori che mi contraddicono e mi combattono come distruttore di ogni religione, coi quali ho avuto occasione di discutere a voce per veder di sentire che cosa si desiderava che io non negassi; e quando ho dichiarato che ammettevo tutto quello che mi si chiedeva, e ne ho anche detto il perchè, la conclusione è stata sempre la stessa: che cioè l'interlecutore è rimasto dell'opinione di prima. Sempre la stessa faccia, la stessa diffidenza, lo stesso sorriso malizioso di chi non si lascia mettere nel sacco e dice: timeo Danaos *ecc.*

Anche tu, caro amico, senza malizia, anzi, lo so, con cuore colmo di dubbio ansioso, mi guardi e sorridi. E a pag. 114 mi ripeti: « In conclusione, non dobbiamo separare, ma ben dobbiamo distinguere il soggetto assolute e l'empirico, l'Unità infinita e la molliplicità indefinita degli individui »; e che se l'individuo è la realtà. « ciò per cui l'individuo è realtà vera, è il soggetto assoluto (l'Essere dinamico) che supera l'individuo stesso, al quale è immanente ». Ma se io ti dicessi che questo è appunto il mio pensiero? Tu saresti tentato di rispondermi, che no, non è possibile. E infatti la verità è che sopra questo punto ci rimane ancora da fare non poca strada insieme per arrivare ad intenderci.

Tanto meglio! Avanti ,sempre con la stessa fede e sempre con la stessa amicizia!

Tuo

GIOVANNI GENTILE.

PREFAZIONE

Questo lavoro ha una origine remota. Nel 1898 invitato a collaborare al volume per le onoranze a Roberto Ardigò, per il suo 70° anno, scrissi una piccola ma densa monografia su « L'Intuizione nella vita psichica » che fermò l'attenzione di egregi pensatori, alcuni dei quali me ne scrissero con gran benevolenza incuorandomi ad un lavoro di maggior lena nel quale si desse più ampia esplicazione all'argomento. *Io le sono ben grato* — mi scriveva R. Ardigò — *di essersi compiaciuto di associarsi a quegli altri egregi per lasciarmi una testimonianza della loro benevolenza... Della lettura del suo scritto mi sono formato l'idea ch'Ella sia un filosofo valoroso e provetto, e da aspettarne lavori molto importanti, massimamente se fatti con la calma e con larghezza necessarie ad ottenere un dettato meno condensato... e sì che siano accessibili ad un numero meno ristretto di lettori e presentino dilucidazioni più ampie almeno circa i punti più fondamentali* ». E mi mandava in quell'occasione il quinto volume « Il Vero » delle sue Opere filosofiche, nel quale a lui pareva che si trovassero alcuni punti di contatto tra il suo e il mio pensiero.

Altri, come, ad esempio, l'illustre prof. Panizza dell'Università di Roma, pur dichiarandomi il suo consentimento alla mia tesi, si meravigliava che quel mio lavoro fosse stato pubblicato in un volume di scritti positivistici, coi quali gli pareva che il mio scritto fosse, in fondo, in contrasto. Tale fu anche il giudizio di Benedetto Croce che mi scriveva: *Con gran piacere ho letto la vostra lettera e l'opuscolo sulla intuizione, e rispetto a quest'ultimo mi duole di non averlo conosciuto a tempo perchè non solo ne avrei tenuto il debito conto nel mio lavoro* (*sull'*Estetica), *ma mi sarebbe stato di conforto nel travaglio della meditazione, mostrandomi che anche Voi eravate giunto agli stessi miei risultati sull'importanza fondamentale dell'intuizione.* E dopo una serie di osservazioni su punti particolari del mio lavoro, conchiudeva: *e mi permetto di far l'augurio che Voi ripigliate il lavoro incominciato, che è tale da farvi grande onore* (*e questo vi importerà poco*), *ma che anche potrà giovare molto ai nostri studi filosofici* (*e questo deve importarvi*).

Ma a decidermi a riprendere e a svolgere più lungamente quel mio lavoro valse soprattutto una assai bella lettera di Donato Jaja — che mi era stato maestro quando era libero docente nella Università di Napoli.

Pubblico a parte integralmente quella lettera come documento della nobile passione pedagogica di colui che fu il degno maestro di Giovanni Gentile.

Ripresi, dunque, in esame quel mio opuscolo del 1898 (lo ripubblico qui appresso) e, pur tra non poche e crescenti disavventure che mi angustiarono la vita per parecchi anni, ne trassi materia a una assidua, quotidiana, costante meditazione per opera della quale quel nocciolo originario che era *L'intuizione nella vita psichica* mi si venne allargando fino a presentarmisi come *il fatto* vichiano (*verum et factum convertuntur*). Mi parve perciò dovere considerare meno superficialmente di quel che d'ordinario non si faccia la *verità di fatto;* questa nuova espressione, perciò, ho aggiunto, come titolo a quello di *intuizione* già dato all'opuscolo.

Avevo già portato a buon punto il nuovo lavoro e ne avevo dato anche un saggio pubblicando nella *Rivista d'Italia* del luglio 1907 il capitolo *Le scienze del Reale e la Filosofia* quando m'incolse una ben grave sciagura — la morte del figliuolo sedicenne alla cui memoria è dedicata questa pubblicazione — e per molti anni non ho avuto cuore di riattaccare il filo, così bruscamente rottosi, della quotidiana meditazione. L'ho ripreso più tardi e, naturalmente, ho dovuto rifar tutto da capo — e non senza notevoli modificazioni — dovute in massima parte ad una vera *crisi di coscienza* in me provocata da quelle nuove e gravi vicende della mia vita.

Non una aspirazione puramente scientifica ha, dunque, guidato il mio pensiero nel suo sforzo di ripiegamento, ma il sentimento — fattosi sempre più vivo — di chiarire a me stesso vecchi e nuovi dubbi circa la mia orientazione filosofico-religiosa. Ecco perchè aggiungo, in appendice al volume, una comunicazione da me recentemente letta al Congresso Filosofico Internazionale (Sezione religiosa) testè tenutosi in Napoli in occasione delle feste centenarie di quell'antica Università.

In filosofia ciò che è frutto di pensiero provocato da crisi di coscienza può aver, se non altro, un valore di documento e di aiuto ad altre anime, che, in casi analoghi, possano consentire con quel pensiero e trovarvi appiglio a nuovi svolgimenti e a nuove soluzioni che diano frutti migliori. Anche un modesto lavoratore può, nei campi del pensiero, raccogliere un qualche risultato che lo appaghi, sovratutto quando sia accompagnato dalla coscienza di avere sinceramente e intensamente vissuto il suo pensiero. Questo conforto — come di un dovere religiosamente compiuto — non può mancarmi, qualunque sia per essere l'accoglienza, che mi auguro benevola, da parte dei lettori che queste pagine potranno avere.

F. M.

PREFAZIONE

A QUESTA SECONDA EDIZIONE

1) Questo libro ebbe poche ma buone recensioni. I giudizi che di esso furono dati in alcune riviste italiane, in una francese, in qualche giornale e, privatamente, per lettere anche dissenzienti in più di un punto dalla dottrina esposta, costituiscono quel che si dice un *successo di stima*, del quale son grato a quelli che me lo procurarono.

Ciò dico non per vanità personale dalla quale chi mi conosce sa quanto sia alieno (non son più giovane e mi è piaciuto sempre di raccogliermi in solitaria meditazione fuori da ogni cenacolo e in specie da quelli che suscitano *mondani rumori*), ma per quel po' di conforto che lègittimamente si attinge dal consenso, sia pure parziale, alle idealità professate con religioso fervore.

Come e perchè sia stato pubblicato questo libro ho detto in parte nella prefazione alla prima edizione (1924); aggiungo solo che il pensiero che mi dominava nello scriverlo era ben altro che il desiderio di pubblicarlo! Lo ripubblico ora integralmente per serbargli la sua fisionomia originaria e qui mi limito a premettere due delle recensioni che di esso furono fatte, facendole seguire da alcune considerazioni in risposta e (in appendice) da due scritti successivi: *La Critica Kantiana e il nuovo empirismo* (1926) e *Materia* e *Forma nella Morale Kantiana* (1928), che varranno, come spero, a meglio chiarire i due aspetti del mio libro: quello psico-gnoseologico che a me pare potersi qualificare come *neo empiristico* (con un nuovo significato dell'empirismo), e l'altro, l'etico-religioso, che presto spero di svolgere più ampiamente in un volume su *Religione e Filosofia*.

2) Nella Rivista di Filosofia (anno XVII, n. 1; gennaio-marzo 1926) il mio amico prof. Giuseppe Tarozzi, della Università di Bologna, parlando dei *Nuovi Principii* di F. Orestano, dice: « .... a me sembra assai notevole l'idea (anche solo l'idea) di una filosofia critica valutativa che non sia puramente e semplicemente gnoseologica, che trovi le sue caratteristiche essenziali in *principii tecnici* e la prova della sua efficacia valutativa nelle esperienze stesse: notevole ancora è che, secondo l'Orestano, la filosofia critica non si sostituisca alle *filosofie sintetiche* e non ponga loro il veto se non nel caso che alla stregua dei principii tecnici che essa adopera, ne

sia dimostrato il non valore; ma le lasci sussistere, non le assorba in se, anzi le presupponga. *Quod est in votis*, secondo me. Poichè altrimenti potrebbe accadere (e accade molto spesso) che non distinguendosi la critica dalla sintesi e restringendosi il significato della critica alla sola gnoseologia, non resti possibile se non una sintesi sola, cioè, quella che implica il principio gnoseologico stesso, cioè, il soggettto; cosicchè la critica, che doveva essere e rimaner tale, si tramuti in una metafisica soggettivistica ».

E qui, a conferma di questa possibilità, cita il mio libro e ne espone a larghi tratti il contenuto.

« Il che è accaduto — dice — al mio valoroso amico prof. Francesco Montalto, quale apparisce dalla sua recente pubblicazione: *L'Intuizione e la verità di fatto*. Questo libro siccome contiene scritti di diverse date, prossime e remote, si presta alla osservazione di ciò che possa il gnoseologismo (che è diverso dalla gnoseologia, come starei per dire, parlamentarismo da parlamento) come elemento trasformatore e assimilatore di antecedente pensiero ».

« Il volume del Montalto contiene oltre il lavoro principale che dà il titolo al volume, altri due intitolati: *Due concezioni antagonistiche di filosofia della Religione* e *L'intuizione nella vita psichica*. Quest'ultimo è stato pubblicato nel 1898 nel volume di onoranze all'Ardigò per il suo 70° anno di vita. Dallo scritto del volume ardigoiano a quello che è qui svolto più ampiamente i mutamenti di pensiero dell'Autore sono rilevantissimi. Da una concezione che sotto più di un aspetto poteva anche dirsi positivistica, il Montalto è passato ad una posizione metafisica affatto diversa, e fondamentalmente idealistica, mediante una meditazione, personale bensì, ma non scevra di influenze vivacissime del neo-criticismo e del neo-hegelismo. Cerchiamo di fissare i punti essenziali ».

« Il bisogno della certezza e la naturalità necessaria del dubbio spiegano tanto lo sviluppo del pensare comune quanto quello della filosofia. L'esistenza della verità di fatto è un presupposto fondamentale tanto alle dottrine empiriche quanto alle metempiriche. Ma che cosa è il fatto? Bisogna distinguere *l'avvertimento* di esso e la sua certezza dal *concetto* di esso, cioè, la sua pensabilità, la sua *interpretazione*, ossia due problemi, uno gnoseologico, l'altro metafisico i quali però nel pensiero del Montalto finiscono per unificarsi. L'avvertimento del fatto è una limitazione che a sè pone il soggetto. « Il soggetto individuale conoscente, ripiegandosi, trova in sè stesso l'Essere assoluto nel momento in cui si individua come Io: momento di attività autodeterminatrice che approda alla conoscenza » (pag. 29). Approda, in quanto il conoscere è la *fenomenalità* dell'Essere; ma questa stessa non sarebbe se non attribuissimo all'Essere l'altra massima sua categoria che è la *dinamicità*, onde il *fare*. « Il fare e il conoscere sono i due aspetti del reale che si rivela a sè stesso e coincidono. Se questa rivelazione dicesi il conoscere, essa è rivelazione del Fare: la sua fenomenalità » (pag. 46).

« Dato che il fatto sia adunque avvertimento singolo che in sè rivela l'Essere come soggetto assoluto, che cosa è per esso l'intuizione? Quest'ultima è conoscenza, ma non in forma di giudizio vero e proprio; è l'Essere che si pone continuamente da sè in ogni atto del conoscere; ma l'interpetrazione infirma via via i risultati di questa autoposizione generando una serie infinita di particolari e sempre nuove constatazioni o fatti, continuamente formando e riformando il mondo nella sua conoscibilità empirica e filosofica ».

« Il Montalto sostiene che la sua dottrina non è oggettivistica perchè ciò che il pensiero supera come resistente a sè non è fuori di lui, ma in lui stesso, come intrinseca passività da superare, non è soggettivismo perchè il soggetto avvertente non si giustifica come alcunchè di avvertito, ma solo come pensiero auto-cosciente: pensiero concreto che nell'atto dell'auto-coscienza si scinde in attivo e passivo. « A guardarvi ben dentro si scorge che ciò per cui tutti i singoli soggetti individuali si dicono *soggetto* non è alcunchè d'individuale ma è una funzione identica in tutti i singoli *Io*, la funzione gnoseologica originaria, quella appunto per la quale è possibile la scissione e il ripiegamento che fa pronunziare il giudizio significato da quel monosillabo » (pag. 63).

« Mi sono limitato ad alcuni concetti capitali: ma non debbo tacere che nel libro del Montalto c'è critica acuta di sistemi filosofici, vi sono interessanti considerazioni su problemi di grande importanza come il rapporto fra scienza e filosofia e fra arte e storia, l'immortalità del mondo e dell'anima ».

« È libro scritto da un vero filosofo, tale che si eleva molto al disopra di altri di lui più noti e più fortunati. A me pare che l'idea dell'Essere come soggetto assoluto influisca inizialmente sul suo modo di intendere il fatto, dando al suo procedimento un carattere ch'è in realtà (quantunque il Montalto non se ne avveda) dogmatico (nel senso antico della parola) e deduttivo. Ma, data quella suggestione metafisica iniziale, il Montalto mette dentro alla sua trattazione uno straordinario vigore di meditazione e una dottrina vasta, bene assimilata, diventata pienamente organica ».

« La posizione filosofica del Montalto non differisce ormai più dall'idealismo attuale se non per alcuni dubbi rimasti superstiti; ma si tratta di un processo la cui sincera natura è chiaramente visibile in tutto questo libro; vi si risentono le influenze del pensiero di Spaventa come critico del positivismo e perciò le modificazioni profonde che da tale critica sono state portate all'idea di *esperienza* ed anche a quella di *fatto*; e vi si rivela inoltre la dialettica per cui da Spaventa si giunge a Gentile: salvochè quando si tratta della religione, il Montalto sente il bisogno di non accettare la tesi gentiliana che la religione sia « una vera e propria oggettivazione che il soggetto fa del Dio ch'è in noi proiettandolo fuori » (p. 176, n.), se non confrontandola con quella del Blondel, e correggendola in modo che i due punti di vista: il filosofico-metafisico

del Gentile e quello psicologico-religioso del Blondel s'integrino reciprocamente ».

3) Nel supplemento della *Revue de Métaphysique et de Morale* (Avril-Juin 1925) si dà quest'altra più ampia e particolareggiata esposizione del mio libro.

« L'A. comme il l'indique par le sous-titre, s'est proposé d'écrire un essai psychologico-métaphysique. Il remarque que, dans la vérité de fait, dont il veut partir pour en déduire à la fois une théorie de la connaissance et une théorie de l'être, sans faire appel à autre chose qu' à une analyse exhaustive de cette notion même, il existe deux éléments qui se compénétrent: *l'appréhension*, d'une part, *l'interpretation*, de l'autre. En effet, le fait est toujours aperçu — d'ou son ineluctable certitude, — et conçu, d'ou sa possibilité d'être pensé. Les termes du probléme étant ainsi posés, il s'agit de savoir quelle est la valeur, comme critére, de la verité de fait. C'est le probléme gnoseologique qui sert de préambule au probléme métaphisique.

Ce qui frappe d'abord c'est la difficulté qu'on a d'établir una rélation bien définie entre l'appréhension et l'interprétation. Il y a, en effet, déséquilibre entre ces deux fonctions de l'esprit: la premiére s'étend sur un champ infiniment plus vaste que la seconde. Mais rien ne nous est donné en dehors de l'une ni de l'autre et nous dévons nous limiter à en eclaircir le rapport.

L'analyse nous montre qu'elles sont dans un rapport de dépendance reciproque: si l'interprétation se trompe quand elle se passe de l'appréhension, elle ne manque pas de corriger ses propres erreurs. Il y a même, plus que dependance, veritable entrelacement des deux fonctions spirituelles. « Celles-ci peuvent être considerées comme les deux moments d'une activité originelle située en deça de la verité de fait, comme sa source eternelle. L'appréhension est comme la *tension*, comme le centre stato-dynamique de cette activité: l'interprétation est l'explication de cette tension, le developpement qui part de ce centre et tende à y retourner ». Donc rapport incessant, mais aussi rapport dynamique (p. 153). Et à tout dégré de ce développement, il y a quelque chose d'indubitable, irréductable à la pensée qui l'interpréte, c'est ce que nous appelons *l'être*. Or, et voici le pas decisif, il existe un cas privilegié où coincident l'interprétation et l'appréhension, et c'est quand l'interprétation s'appréhende elle même, et qu'elle ne peut par consequent douter de son être. Tel est le sens du *Cogito, ergo sum*. (Nous voilà donc arrivées par un détour à la même certitude que celle de Descartes. Mais l'A. veut aller plus loin que lui dans l'analyse métaphisique).

La seconde question qui se pose, en effet, lorsque nous sommes arrivés à ce point, est celle-ci: *Qu'est-ce qui donne raison du fait?* La verité de fait apparait d'abord comme objective, puis comme subjective; enfin elle trouve son vrai fondement dans l'identité entre deux termes. La conscience de soi ne nous présente qu'une

coincidence partielle et médiate du Moi et du Je, mais entre le Moi et le Je se trouve la pensée qui se repliant sur elle même se manifeste comme activité objectivante productrice de cet *objectum* que l'appréhension constate *aprés qu'il est fait* et comme un fait (p. 154). Nous pouvons donc maintenant definir l'Etre sur le plan métaphisique. Ce sera l'identité entre le sujet et l'objet, identité realisée par le sujet absolu qui constate ses creations, mais aprés les avoir crées. Montalto depasse ainsi le relativisme empirique et cherche la source des faits dans le *Faire*. Le Réel est dynamique en son essence: et si nous ne le percevons pas comme tel, c'est que nous appréhendons et interprétons seulement ses produits, que nous le saisissons à des moments transitoires et non dans la continuité de sa creation. Nous ne pouvons pas le connaître, mais nous pouvons le penser par intuition. L'intuition qu'est le pôle opposé à la verité de fait, n'est pas autre chose qu'« exigence de pénétration de l'être plus que son interprétation, et çela grâce à la tension de l'activité du sujet vers sa surce et son terme » (p. 156). Et la philosophie c'est « recherche de l'être à travers le connaître et révélation de la profonde valeur de l'etre à travers le Faire: et l'un et l'autre aspect sortent d'un seul germe qui est, la verité de fait ».

« Una telle philosophie vient bien à son heure — quoique elle ait été ébauchée par son auteur il y à un quart de siècle — en Italie où sont en honneur actuellement les philosophes post-Kantiens. M. ne suit pourtant pas le courant hegelien jusq'au bout. C'est ainsi qu'il essaie de concilier l'idéalisme actuel de Gentile avec l'idéalisme empirique de Berkeley (p. 114 sg.) en distinguant nettement le sujet absolu parfaitement un de la multiplicité des individus et en se refusant à pousser l'immanence, comme Gentile, jusq'à poser l'equivalence de Dieu et de l'individu. D'autre part, il critique la philosophie de la religion de Gentile comme accentuant par trop le coté speculatif de la religion et pas assez sa fonction pratique, et il lui oppose le vitalisme de Blondel. Enfin, il professe nettement le théisme puisq'il conçoit Dieu comme une personne et comme Providence (p. 126).

Par ces traits l'A. montre avoir subi l'influence de Gioberti, mais il s'écarte de Gioberti sur des points capitaux, et, s'il fallait lui chercher un maître, nous le trouverions bien plutôt chez Fichte, car rien ne rassemble autant au Je pur que le Sujet absolu tel que le definit M. Son livre n'est pourtant pas systématique, malgré les apparences, car plusieurs thésès, comme celles de l'erreur, du progrés et surtout de l'immortalité, ne sont guére rattachées à l'idée centrale et insuffisamment demontrées. L'A. a sur tout des préoccupations gnoséologiques sur les quelles sont venues se greffer des considerations morales. C'est le prémier noyau de l'ouvrage qui nous interesse particuliérment et nous avons essayé de montrer par quelle dialectique serrée l'on passait de la vérité expérimentale à l'intuition métaphisique. Comme le dit l'A. lui même, son livre

pourrait avoir pour titre l'exacte contre-partie de celui de L. Weber et se nommer: *Vers l'idéalisme concret par l'empirisme intuitionniste*. Ce que nous n'avons pas pu montrer, c'est la concision avec laquelle cette thèse trés simple était exprimée et son souçi de n'esquiver aucune difficulté. Qualités rares qui entrainent parfois l'obscurité, mais qui prouvent une parfaite honnêteté philosophique ».

4) Grato del buon giudizio che, in complesso, dall'uno e dall'altro critico è dato del mio libro, rispondo, ora, sorvolando su punti minori di dibattito, a quel che nelle due recensioni è di valore fondamentale. E, anzitutto, circa il punto di partenza della mia ricerca, che vuol essere un semplice saggio psicologico-metafisico, un saggio, cioè, introduttivo, mediante uno studio criteriologico della verità di fatto, ad una dottrina metafisica, della quale si danno accenni nei capitoli dal VI all'VIII e nell'Appendice I.

Non, dunque, semplicemente psicologico, ma psico-gnoseologico, cioè, critico (come da Kant in poi si deve fare se non si vuole ritornare addietro) vuole essere il punto di partenza della mia ricerca. Or io non so se quel che il Tarozzi dice *gnoseologismo* equivalga alle *préoccupations gnoseologiques* delle quali parla il critico francese; ma non mi pare. L'uno e l'altro giustamente additano in questa premessa iniziale gnoseologica il germe (e tale doveva essere) delle considerazioni metafisiche del mio libro. Ma il critico francese non fa una questione di metodo; non contesta la legittimità del procedimento che, conformandomi alla Critica Kantiana, ho seguito, muovendo da una iniziale ricerca psico-gnoseologica per trarne materia di considerazioni metafisiche. Queste — è vero — non sono, nè volevano essere propriamente sistematiche; e sembrano, perciò, *se greffer* alle *preoccupazioni* gnoseologiche. Ma con questa parola il critico francese — ripeto — non infirma il metodo seguito. Tutt'al più vuole accennare ad uno stato di animo che chiaramente trasparisce dallo scritto e che lo scrittore non aveva alcuna ragione di nascondere, sentendo, anzi, di dovere ben mettere in rilievo l'importanza della questione.

Per il Tarozzi, invece, il punto di partenza, che si restringa alla gnoseologia, non lascia adito ad un'ampia sintesi, anzi questa confina ad una sola specie « a quella che implica il principio gnoseologico stesso, cioè, il soggetto », sicchè si cade in una metafisica esclusivamente soggettivistica ed immanentistica.

Ma — dico io — accadde questo a Kant, o non piuttosto ai suoi epigoni, meno cauti di lui?

Questo pericolo sovrasta a chi nell'analisi psico-gnoseologica abbandoni la cautela critica Kantiana e non rispetti la dualità dei termini del fatto gnoseologico, ch'è appunto la *verità di fatto*, tema del mio studio, chiarito dall'analisi preliminare e assunto, poi, a criterio delle successive considerazioni metafisiche. La dualità deve essere spiegata, non annullata. E la si annulla — e con essa la ve-

rità di fatto — quando, per opposte astrazioni, si cada o nel dualismo che nega l'unità generatrice dei due termini e, scavando il solco della trascendenza assoluta fra questi, distrugge, perchè rende impossibile, il loro rapporto intrinseco, qual'è nella verità di fatto — o nel monismo, materialistico o spiritualistico che sia, quando si assume uno solo dei termini, quale apparisce nella dualità, come avente tale immanenza nell'altro che questo si riduca ad una vana parvenza.

L'unità postulata a spiegare la dualità dei termini non può non essere originaria e trascendente, ma, ad un tempo, altresì, immanente in entrambi i termini che sono come gli alterni momenti di un eterno ritmo di quell'Unità, dell'Essere dinamico, dell'attività che li pone entrambi in rapporto dialettico, il quale si svolge in perenne esplicazione di quella inesauribile unità che supera perennemente la dualità gnoseologica, poichè è Vita più che conoscenza. E se chiamo *soggetto assoluto* questa unità, so bene che per il conoscere essa è sempre oggetto trascendente, ma non per quella fonte primigenia del conoscere, ch'è l'*intuizione*: per questa non può non essere quel che il semplice conoscere, ripiegandosi su sè stesso, trova in sè insidente; cioè il vivere, anzi, il *Vivente* soggetto assoluto e creatore che si rivela progressivamente e inesauribilmente a sè stesso, attraverso il mondo fenomenico, nei singoli soggetti empirici, come in essi immanente, mentre pur li trascende.

La dualità è il fatto psico-gnoseologico umano genuino, indice di tutti gli altri fatti, di tutto il mondo fenomenico: l'inevitabile punto di partenza di ogni ricerca filosofica, anche quando non se ne faccia esplicita menzione, come in quasi tutta la filosofia antica e medievale e nell'empirismo ingenuo di ogni tempo che si ferma alla parvenza psicologica. E dommatizza, a suo modo, questo empirismo, così come concettualmente dommatizzano le antiche dottrine intellettualistiche che assumono senza critica la dualità e la traducono in dualismo. In questo dogmatismo che deduce da vuoti concetti si cade appunto — secondo il mònito Kantiano — quando non si giunga a concetti attraverso l'analisi critica. La deduzione da concetti appurati dalla critica è legittima e non ha che fare con la deduzione propria del dogmatismo, antico o nuovo che sia. E quella deduzione ho voluto fare io (se l'abbia saputo fare, o no, è un altro conto); e se le conclusioni che ne ho cavate non sono positivistiche, nel senso antico, non è da meravigliarsene. Nessuno meglio del Tarozzi, che al *fatto* ha degnamente consacrata tanta parte della sua attività filosofica rivendicando al beninteso positivismo la necessità di sollevarsi dalla osservazione meramente psicologica ad una acuta e spregiudicata critica gnoseologica, può valutare la legittimità di siffatto metodo. E quel che il Tarozzi dice, ricordando il mio scritto « *L'intuizione nella vita psichica* » del 1898, è presso a poco quel che accadde anche a lui (1) e che deve accadere ad ogni sincero ricercatore della verità. Sicchè, per que-

sto rispetto posso annoverarmi fra quei positivisti che si son liberati da uno degli *idola* baconiani (*idola theatri*). E il tema stesso preso a trattare a ciò mi rincorava. E molto più mi vi rafforzò il criterio appreso, appunto, da un idealista di grande larghezza di vedute come lo Spaventa, che, cioè, nell'esame del *fatto* bisogna *lasciar parlare il fatto stesso* (2), senza preoccupazioni limitatrici, salvo a trarre dallo svolgimento dell'intima sua dialettica le adeguate conclusioni critiche e metafisiche.

Se l'iniziale ricerca gnoseologica sia veramente, come ne ho avuto intenzione, senza alcun preconcetto e lasci parlare il fatto stesso, o, al contrario, lo lasci strozzare da un preconcetto latente, è da vedere. Forse la soverchia concisione può avere ingenerata, come nota il critico francese, qualche oscurità. Il che, però, non gli ha impedito di confermare quel ch'io dico nel mio libro: che esso, cioè, potrebbe avere il titolo inverso di quello dato al suo da L. Weber; con che voglio dire che in entrambi i libri si ha di mira la complementarità, necessaria, inevitabile, ma tuttora da chiarire, del nuovo idealismo e del nuovo empirismo dopo la Critica Kantiana.

E questo è ,in vero, il mio proposito: mostrare come, dalla Critica Kantiana in poi, il vecchio empirismo dogmaticamente realistico sia destinato a cedere il posto ad un empirismo intuizionistico che, assoggettandc ad una più profonda e penetrativa interpretazione il *fatto*, n'esprima quell'intimo valore che R. Ardigò diceva *divino*, non per metafora, io credo, ma per una geniale *intuizione*, appunto, ch'era, poi, soffocata dal naturalismo meccanico.

La conclusione metafisica, che da siffatta interpetrazione deriva, è che ogni soggetto individuale, o empirico, in quanto senziente e pensante integri il reale scisso nell'antica interpetrazione intellettualistica, sicchè l'adeguata interpetrazione del *sentire*, ad esempio, sia l'Essere come soggetto assoluto la cui attività o dinamicità traducasi, nei singoli soggetti empirici, in autopassività di quel soggetto assoluto, in autorivelazione dell'Essere a sè stesso, la quale è, in fondo, una autolimitazione molteplice, perenne, progressiva, di quella dinamicità. Il conoscere — fatto umano per eccellenza — non è che la crisi della Realtà, dell'Essere dinamico; non è che la progressiva e giammai compiuta rivelazione del Fare. In altri termini c'è, in questo neo-empirismo, un'adesione all'orientazione e allo spirito, non alla lettera, della dottrina del Fichte piuttosto che a quella dello Hegel. E credo che questa adesione sia pure per molta parte in parecchie dottrine contemporanee, anche in quelle designate come neo-hegeliane, i cui autori potrebbero ripetere a chi li interrogasse circa l'*etichette filosofiche* da affiggere ai loro sistemi quel che argutamente lo Spaventa, nella prefazione alla sua *Logica e Metafisica*, dice in risposta a siffatte interrogazioni « ... *io sono quello che ero e anche un po' quel che voi dite; ma vedete: a modo mio, non a modo vostro* ».

La concordia tra filosofi è quella che si dice *concordia discors;* una *philosophia perennis* nella quale tutti i filosofi si accordino è un assurdo; sarebbe, se potesse attuarsi, la morte del pensiero filosofico. Vi è, sì, un problema perenne — quello della valutazione della Realtà — ma si dirompe in aspetti molteplici e progressivi. Quel che si deve esigere da una ricerca filosofica, anche modesta, ma che voglia essere espressione di vera vita del pensiero è la *consapevolezza* del risultato storico comune. In essa nonostante la divergenza di individuali espressioni (per le quali filosofi ed artisti si assomigliano) non possono non concordare anche opposte dottrine. Tale risultato è da Cartesio e, soprattutto, da Kant in poi la orientazione verso il soggetto. Può, anche, una ricerca filosofica dei nostri tempi osteggiare un tale risultato ma per forza di critica valutatrice di esso, del quale dunque non deve essere inconsapevole. D'altra parte seguire quell'orientazione non significa ripetere ciò che gli spiriti magni hanno detto assai meglio a lor tempo; significa assimilare e chiarire quel pensiero e proseguirlo, contrastarlo, anche, se occorre, nel campo della questione presa a trattare.

Quanto al mio libro, da Fichte e da Kant traggo l'ispirazione Fichte è la fonte metafisica da cui traggo la tesi fondamentale — l'Essere come soggetto assoluto — alla quale però risalgo mediante l'induzione dalla verità di fatto non mutilata, anzi approfondita; ma la fonte gnoseologica è Kant con la incancellabile distinzione critica tra noumeno e fenomeno, con l'affermazione della *cosa in sè* inconoscibile, perchè trascendente, ma pensabile come fondamento del mondo fenomenico. Senonchè questa *cosa in sè* che in Kant è duplice — Natura e Spirito, Oggetto e Soggetto — seguendo l'ispirazione fichtiana è, per me, soggetto assoluto, creatore. Su questa base si può bene affermare un Teismo e una Religione che non può ridursi a un semplice momento dialettico del pensiero, perchè ad ogni momento risorge, di fronte al pensiero, l'Essere che quello ha dentro di sè immanente e che pur lo trascende; e ch'è meglio espresso dal *Fare* che dal *Conoscere*. Da qui le esigenze morali che devono sovratutto esser tenute di conto nei tentativi di una dottrina metafisica che aderisca alla verità di fatto quale si manifesta nelle sfere superiori della realtà, nel mondo umano, quando questo sia considerato non naturalisticamente, ma come la superiore e progressiva espressione del profondo valore della Realtà.

5) Ed è questo — mi sia lecito dire a mo' di conclusione — il campo nel quale la *verità di fatto* esprime il suo profondo valore metafisico, che deve essere l'obbietto o la meta finale delle ricerche filosofiche. Quanto al suo valore psico-gnoseologico, che per lo Spaventa e per il Gentile è tale da assorbire in sè anche quello metafisico, a me pare piuttosto un *indice* che, col suo progressivo approfondimento, provoca ulteriori rivelazioni dell'altro, ma non si sostituisce ad esso. La *cosa in sè* di Kant è pensabile, non vera-

mente conoscibile, appunto perchè non fenomenica; ne abbiamo soltanto una rivelazione, un intuito, nella coscienza morale e religiosa. E se il Gioberti (nella *Protologia* e nelle opere postume più che nelle anteriori) accentua il valore del conoscere fino alla trasparenza o *specchialità* dell'Essere, ciò intende della *potenza* del conoscere ch'è infinita ma sempre come indice di progressiva autorivelazione della dinamicità dell'Essere, il cui fondo è inesauribile rispetto al conoscere. Vi è nel soggetto conoscente ciò che supera la conoscenza, e che si lascia intravedere, al margine di essa, come il fondamento di tutte le manifestazioni psichiche, e della stessa conoscenza; l'attività pratica, *creativa*. E l'intuito, che non è propriamente conoscenza, ma esigenza di ulteriore penetrazione gnoseologica giammai pienamente soddisfatta, qui giunge a quel margine della conoscenza ch'è la pensabilità mossa da quel profondo sentimento, che dicesi *fede*. Questa è, sì, stimolatrice di sempre nuovi sforzi verso la conoscibilità, che, però, non esaurisce — non traduce pienamente nel suo linguaggio — l'Essere a cui si dirige, e che si pone da sè come soggetto assoluto. È qui il fondamento della Religione.

In tal senso, e non in senso antropomorfico, ho detto (pag. 126) nel luogo citato dal critico francese che il supremo Potere, dal Vico, concepito come Provvidenza, trascendente e immanente ad un tempo nell'uomo, anzi in tutta la realtà fenomenica, « è pur sempre Persona, soggetto assoluto, autocoscienza assoluta » (3).

In questo campo, adunque, etico-religioso, piuttosto che in quello semplicemente psico-gnoseologico è da attendere buona messe dalle ricerche filosofiche; e in esso, per deboli che siano le mie forze, vorrò lavorare finchè esse mi bastino.

Grande conforto a perseverare in questo proposito mi deriva dall'avvertire la conformità del mio sentimento con quello che può dirsi oggi dominante nelle alte sfere del pensiero filosofico contemporaneo sopratutto col pensiero di A. Chiappelli.

Sento — se non m'inganno — che il mio modesto contributo in questa sfera di ricerche è in gran parte un'adesione alla dottrina dell'insigne pensatore che rinnovando su base critica, il teismo, ha riannodato un aureo filo della tradizione filosofica italiana. E ne traggo argomento di legittima soddisfazione trionfatrice di ogni residuo di trepido dubbio, eccitatrice a nuovi sforzi di pensiero su questa via.

Napoli, 9 maggio 1929.

FRANCESCO MONTALTO.

NOTE.

(1) V. quel che ne dice il GENTILE in *Critica*, 1912.

(2) B. SPAVENTA. *Kant e l'empirismo*. In *Scritti*, ed. Maorano, 1901.

(3) È il concetto del GIOBERTI chiarito dallo SPAVENTA nella sua *Prolusione e Introduzione alle Lezioni di Flosofia*. Napoli, 1862, p. 150; recentemente ripubblicata da G. GENTILE. ed. Laterza,

CAPITOLO I.

INTRODUZIONE

Importanza e delimitazione di una ricerca del FATTO e della verità di fatto. Criteri di metodo.

SOMMARIO.

1. Dubbio e certezza. Fatto (verità di fatto) e problema. — Due momenti della funzione conoscitiva: « avvertimento e interpetrazione ». I problemi filosofici s'ingradano storicamente come aspetti progressivi di un problema perenne. — 3. Tormentoso bisogno di certezza provocatore della ricerca filosofica. Come siffatto bisogno siasi fatto sempre più vivo da Cartesio in poi. — 4. Pensiero filosofico. Pensiero scientifico. Pensiero ingenuo. I presupposti e il pensiero filosofico. — La « verità di fatto » come presupposto fondamentale. Dottrine empiriche e metempiriche alternantisi nella storia della filosofia. — 6. Incoercibile valutazione ontologica del fatto: la questione gnoseologica intorno a siffatta valutazione è capitale della filosofia, sovratutto da Kant in poi. — 7. All'affermazione del fatto è sottostante una volgare metafisica del fatto, dalla quale emerge criticamente il pensiero filosofico nel suo svolgimento storico, dandoci progressive e sempre più adeguate interpetrazioni della verità di fatto. — 8. Oggetto della prima e della seconda parte di questa ricerca. Analisi preliminare della questione « Che cosa è il fatto? » secondo un criterio fondamentale che può così formularsi: « lasciar parlare il fatto stesso ». — 9. La Cosa e il Fatto. Fatto ideale e fatto reale. — 10. Distinzione e connessione di due ricerche (« donde derivi la certezza del fatto » e « che cosa sia il fatto ») rispondenti ai due momenti - avvertimento e interpetrazione - della conoscenza concreta. Dualità gnoseologica e dualità metafisica: esigenza di una soluzione monistica. — 11. Il groppo di tali problemi è la coscienza, anzi l'autocoscienza. — 12. Particolari avvertenze metodologiche circa lo studio della coscienza. Tre ricerche - psicologia, gnoseologica e metafisica - da mantenersi distinte e connesse ad un tempo.

1. Ogni indagine rispecchia quello stato di animo, che possiamo dire *del dubbio inquieto*, e che consideriamo come alcunchè di transitorio, fra una certezza iniziale, nostro punto di partenza, ed una finale alla quale tendiamo a giungere per posare in essa l'animo definitivamente. Diciamo *fatto*, o *verità di fatto* l'oggetto nella cui certezza abbiamo fede non ancora intaccata dal dubbio. E consideriamo come *problema* da risolvere lo stato di dubbio finchè non si riesca a trovarne la soluzione, cioè finchè non si riesca a tradurlo nello stato di certezza, ch'è ciò a cui tende più o meno consapevolmente ogni anima umana.

Di *fatti* e di *problemi* è dunque contesto ogni nostro discorso. E — si noti — non v'è separazione tra dubbio e certezza, come se di

questi due stati di animo l'uno potesse star di qua e l'altro di là; dico cheimmanente nel dubbio è una sottintesa e profonda certezza, dalla quale, come dice Dante, « sorge il dubbio a guisa di germoglio ». Senza questo intimo dissidio mancherebbe affatto il pensiero, cioè l'attività psichica umana non sorgerebbe fuor dal passivo adattamento animale all'ambiente; ma, d'altra parte, il dubbio assoluto, come l'assoluta negazione, non son concepibili.

2. Questo ondeggiamento tra certezza e dubbio è la caratteristica della concreta condizione psichica umana; è l'indice del valore di attività proprio della psiche umana e della intrinseca capacità sua di *sviluppo* per *autodeterminazione* o *riflessione*. Cresce questo ondeggiamento assieme col progredire dello sviluppo spirituale: minimo nella conoscenza volgare, diventa massimo nella ricerca filosofica. Possiamo significare con la parola *avvertimento* la funzione consistente nella constatazione dei fatti, e con la parola *interpetrazione* la funzione che attende al chiarimento dei problemi nella conoscenza umana. Più che due funzioni son due momenti di una sola attività — la *conoscenza* nella sua concretezza — e son tra loro interferenti, in modo che l'avvertimento ci appare come il fondo solido dell'interpretazione, come quel primo grado di essa il cui risultato è appunto la constatazione di quel che è certo — del *fatto* — e richiede una ulteriore e più penetrativa interpetrazione che ce ne dia la spiegazione, cioè una sempre più chiara determinazione. Nascono appunto da qui tutti i problemi: dal bisogno di chiarire lo avvertimento, il cui oggetto è quel che vi può essere di più indeterminato, ma di più certo ed indiscutibile valore: l'*essere*. Quel che si avverte *è;* rimane a vedere *quel che sia*, *come sia*, *perchè sia;* ma, in ogni modo, *è*. Può rivelarsi erronea la determinazione derivante da una primordiale interpetrazione del fatto. Ma il fatto, così malamente interpetrato, *è;* e l'errore stesso di interpetrazione è un fatto, e — come tale — innegabile, ma richiedente una sua spiegazione assieme con la nuova spiegazione del fatto a cui la primordiale erronea interpetrazione si riferiva. Il che significa che i problemi s'ingradano storicamente e che, se, in un certo senso, non ve n'è alcuno che possa dirsi *perenne*, poichè ognuno, e, per la sua posizione, si connette a soluzioni di problemi precedenti, e, per la sua soluzione, si connette a posizioni di nuovi problemi, pure, in un altro senso, quando cioè si guardi gnoseologicamente il rapporto fra l'essere e le sue determinazioni, possiamo ben dire che i vari problemi sono i vari aspetti in cui storicamente rispecchiasi, tanto *a parte subiecti*, quanto *a parte obiecti*, un rapporto ch'è materia perenne di problemi storicamente vari, aventi duplice aspetto: psico-gnoseologico e metafisico.

Son questi i problemi impliciti fin nella conoscenza volgare, che li risolve a suo modo per forza d'imaginazione e di fede, ma espliciti nella ricerca filosofica che tenta di risolverli per forza di pensiero riflesso.

3. L'imprendere una ricerca filosofica è un atto che ha un particolare valore psicologico che sfugge a chi, non avendone già fatta esperienza, segua l'esposizione che compendia i risultati del lavoro mentale senza neppur sospettare gli sforzi che quel lavoro richiede e che hanno un carattere che li distingue da ogni altro sforzo intellettuale. Nella esposizione si possono rispecchiare più o meno nitidamente le difficoltà superate o da superarsi, non quel che di tragico esse hanno nel primo loro presentarsi al pensante, nel tormentoso dubitare che suscitano e da cui la mente è assillata e sospinta all'indagine senza tregua rotta solo da momenti di provvisoria certezza, vere soste transitorie nello svolgimento storico del pensiero.

Questo anelito alla certezza è l'indice del primo destarsi del pensiero riflesso. Esso si manifesta come senso di stupore e di dubbio davanti a ciò che si creduto senza sforzo d'indagine fino ad un dato momento. Qualunque siasi l'origine storica del dubbio, questo è, in ogni modo, psicologicamente innegabile: che esso è sempre una rottura della primitiva spontanea ingenuità di fede; è una *crisi*, e, però, una fase transitoria attraverso la quale lo spirito tende a redintegrare la sua condizione normale, ch'è, appunto, la fede.

La certezza anteriore s'è rivelata, non si sa come, poco salda, ed ecco lo spirito anela ad una certezza meno instabile, e a raggiungerla si travaglia, e il risultato a cui giunge non equivale a quel travaglio, non ne riflette che assai pallidamente l'intensità. Come il poeta può dire che il suo canto più bello è quello che non è riuscito a scrivere, così il meglio dell'intimo lavoro in cui s'affina il pensiero del filosofo s'invola attraverso quel lavoro e non apparisce che in ben piccola parte nei risultati di una ricerca, la quale, riguardata retrospettivamente, ingenera nell'animo di chi vi si è affannato un senso come di delusione incitatore di nuovi e maggiori sforzi di indagine e di rifacimento.

Siffatto bisogno di certezza meno instabile cresce a misura che il pensiero dalla ricerca di ciò che gli appare come obbietto estrinseco si rivolge alla sua stessa natura e vi si profonda. Storicamente, col dubbio metodico cartesiano e colla sua soluzione — preannunzio di futura e più penetrativa esigenza critica — s'inizia davvero la filosofia moderna, il cui carattere, che essenzialmente la distingue dalla filosofia anteriore, può ben dirsi quello di una orientazione sempre più rigorosa dell'*oggetto* della speculazione verso il *soggetto*, e di una crescente assimilazione che questo vien facendo di quello a se stesso. Ma solo per opera di E. Kant l'esigenza autocritica s'insedia definitivamente non soltanto nel pensiero filosofico ma anzi nell'intima coscienza di ogni individuo che la coltura abbia, sia pur mediocremente, sollevato oltre il limite del pensiero ordinario.

4. Non già che questo non abbia in sè una intima esigenza speculativa. È anzi notevole che v'è, per questo rispetto, maggiore affinità fra il pensiero filosofico e il pensiero ordinario che non tra quello e il pensiero scientifico. Le questioni filosofiche hanno infatti

questa proprietà: che, mentre si sottraggono all'ambito delle scienze propriamente dette, sono invece implicite, latenti, e in certo modo prima risolute che non veramente poste nel pensiero ordinario. Son questioni psicognoseologiche, morali e, sopratutto, metafisiche, quelle alle quali, per così dire, si avventa con incoscia e spontanea arditezza l'anima umana ancor bambina; e nella cerchia di tali questioni così ardue al filosofo, discorre con mirabile sicurezza, con imperturbabile serenità, il pensiero che, per difetto di circostanze atte a promuoverne lo sviluppo, sia rimasto incolto, in condizione quasi infantile. Diciamo di più: tali questioni si riferiscono a ciò che suscita un perenne e sempre vivo interesse nell'anima umana; cioè, non ad un obbietto rigorosamente limitato dall'astrazione, qual'è quello delle scienze propriamente dette (il quale quando anche sia non alcunchè di singolo, ma una somma di obbietti, non cessa di essere per questo alcunchè di *astratto* dalla totalità concreta dell'esperienza), ma ad un *sistema*, ad un *tutto*, ad *un mondo nella sua concretezza*.

Ogni scienza è nata appunto da questo sforzo di astrazione pel quale s'isola artificialmente un particolare obbietto dai suoi rapporti con l'insieme degli altri obbietti in cui inerisce. Di questo obbietto così isolato si indagano gli aspetti quali si presentano nella sfera predeterminata dall'astrazione suddetta, che è quella di un particolare interesse presupponente un più vasto interesse non soppresso, ma adombrato in nozioni preliminari o presupposti. Questi, che possono essere in parte espliciti, in parte sottintesi, son tratti appunto, più o meno perfettamente, o da dottrine filosofiche predominanti, o addirittura — ed è questo il caso più frequente — dall'esperienza e dal pensiero ordinario.

In breve: tanto il pensiero filosofico, quanto il pensiero ordinario hanno come obbietto ciò che rispetto alle scienze singole ha valore di presupposto, e non di particolare presupposto proprio di questa o quella scienza, di questa o quell'altra parte del conoscibile, ma anzi di tutta intera la sfera del conoscibile nelle grandi linee di quella sintetica comprensione che è necessariamente preliminare e ad un tempo consecutiva ad ogni particolare delimitazione analitica. Quel che distingue il pensiero filosofico dal pensiero ordinario non è, dunque, l'esigenza speculativa comune ad entrambi, ma l'esigenza critica. Ed anche questa non manca, in qualche grado iniziale, al pensiero ordinario, poichè le due esigenze sono i due momenti — sintesi ed analisi — onde risulta il ritmo dello svolgimento del pensiero in tutte le forme della sua esplicazione. Ma, poichè quello che può dirsi essenziale al pensiero in genere è la sintesi — l'analisi sta di mezzo tra un punto di partenza ed un punto di arrivo egualmente sintetici — la esigenza speculativa può rimanere come colpita da un arresto di sviluppo se l'esigenza critica non è abbastanza profonda da disfare la sintesi iniziale per aiutarla a rifarsi riflessamente in forma meglio adeguata alla natura del pensiero. Il quale è come

una gran fonte di energia capace delle più svariate esplicazoini dalle meno alle sempre più profonde. A queste però lo spirito, nel suo svolgimento storico, non perviene se non abbia in sè la forza di superare le precedenti. Il non esser mai pienamente pago del suo esplicarsi, il non aver mai posa definitiva in un risultato, l'avvertire l'inadeguatezza delle transitorie espressioni del suo profondo valore: ecco l'esigenza critica, che è l'intimo motore dello svolgimento del pensiero, esigenza che distingue in modo così caratteristico la filosofia moderna dall'antica e, in ogni tempo, il pensiero filosofico, il cui obbietto è l'universale concreto, dall'ordinario, la cui concretezza non è universale, cioè concettuale, ma rappresentativa, e dallo scientifico, la cui universalità non è concreta ma astratta non involge il Reale, ma una frammentaria concezione di sue parti ed aspetti (1).

Un pensiero che rimanga involuto nelle sue forme primordiali, che non sia travagliato dal bisogno di liberarsene, può essere ed è naturalmente costruttivo, ma, pur dipendendo da presupposti, sempre impliciti e sottintesi, non li vede o per meglio dire non sente il bisogno di trarli dal suo fondo e porseli davanti ed esaminarli, sicchè si può dire che non ha veramente davanti a sè presupposti da disfare per trarne una qualche consapevolezza del loro valore e — poichè questo infine è il suo proprio valore — una maggior consapevolezza di sè ed una nuova autosistemazione ed orientazione. Ma quando il pensiero per un'intima crisi suscitata da un qualche avvertimento di alcunchè di nuovo, di inaspettato, di cangiato, che scuota la sua fede nativa e provochi dubbio e faccia sorgere la prima idea dell'*errore*, sia tratto a ripiegarsi su se stesso, quando questo ripiegamento diventi, per abituale disciplina, sempre più profondo, allora — non prima — può dirsi che il pensiero abbia presupposti da disfare, perchè allora esso ripiegandosi ferma il suo contenuto quale in un dato momento gli apparisce, e lo considera come alcunchè di provvisorio valore che trovi davanti a sè e che debba considerare appunto come presupposto da chiarire. Ma allora il pensiero da ingenuo diventa riflesso: scientifico, se si ferma su obbietti determinati mediante una astrazione che li scinda dal *Tutto* al quale nondimeno per impliciti o espliciti presupposti sono pur sempre riferiti; filosofico se di tali presupposti appunto fa altrettanti obbietti di ricerca.

Ecco perchè dicevo che le questioni filosofiche nel pensiero ordinario sono prima risolute che poste: cioè non sono veramente poste e, quindi, neanche veramente risolute dal pensiero. Sono un contenuto di coscienza in una delle sue forme immediate — il sentimento e la fantasia — non in quella essenzialmente mediata del pensiero; e però la risoluzione di tali presupposti è piuttosto un'accettazione, un atto di cieca fede. Gli è perciò che la religione fu ben detta la « metafisica del popolo » (Schopenhauer), e religioso è il punto di partenza, individuale o collettivo, del pensiero.

Di presupposti adunque abbondano l'empiria e la scienza; ma

essi non sono veramente tali che per la filosofia la quale, se non può non accettarli come provvisori punti di partenza per una inevitabile necessità di fatto, si travaglia altresì attorno alla loro soluzione in forma non dommatico-religiosa, ma critica e cogitativa, riducendo in tal modo la necessità di fatto a necessità concettuale, e i presupposti dal significato empirico di punti di partenza a quello filosofico di principii. Un tal ritorno del pensiero al suo punto di partenza che da provvisorio ed accidentale diventa necessario e sistematico, da *certo* diventa *vero*, è un rifarsi indietro, che è, altresì, un progresso: è il *circolo* del pensiero filosofico.

5. Questa inevitabile necessità di fatto, che tende a diventare necessità di ragione, contrassegna i punti di partenza storici del pensiero, ed è appunto, attraverso i vari presupposti, il presupposto fondamentale da esaminare. Molteplici per il loro contenuto possono essere e sono quei punti di partenza, ma ciò per cui son *presupposti* è lo ammettere in essi quel valore di fatto. che è sinonimo di certezza resistente al dubbio, anche quando il contenuto si riveli ad un più attento esame come indegno di tal valore, poichè, assoggettato a nuova interpetrazione, si modifica il contenuto, ma riman fermo il suo valore di fatto come un punto saldo, donde prende le mosse lo svolgimento del pensiero. E però si può ben dire che il *fatto*, come obbietto della ricerca filosofica, è la *verità di fatto* inerente a tutti i fatti come la loro *forma*. Come tale essa è coestensiva con la infinita totalità dei fatti costituenti quel Fatto eterno rinnovantesi di continuo che è il mondo fenomenico: la verità di fatto considerata come la forma o conoscibilità, o rivelazione di quel mondo è il presupposto, ad un tempo, della conoscenza empirica, della scienza e della filosofia. L'empiria è la fonte prima di ogni ulteriore svolgimento conoscitivo. All'empiria — ho già detto — più che alla scienza è vicina la filosofia. Ed ogni nuova dottrina filosofica nella storia, mentre si innesta come critica a dottrine precedenti, è altresì un rifarsi da capo alla fonte che è l'empiria, da cui attinge la verità di fatto.

Da qui deriva la balda sicurezza dell'empirismo filosofico di ogni tempo; ma quando si guardi, oltre che al punto di partenza necessariamente empirico, anche alla meta a cui deve tendere ogni ricerca veramente filosofica, che è la *pensabilità della verità di fatto*, si ha ragione di essere più cauti e severi nella valutazione di dottrine il cui empirismo sia rimasto più o meno greggio, senza profonda elaborazione cogitativa, di qua dalla pensabilità. Tali dottrine hanno sempre provocato la comparsa di dottrine opposte. Già fin dai primordi dello svolgimento storico del pensiero filosofico si manifesta questo alternarsi di dottrine empiriche e dottrine metempiriche. Anche queste ultime muovono inizialmente dal fatto; ma, o per eccesso polemico lo valutano in modo da ridurlo ad uno astratto schema intellettuale, o lo svalutano addirittura e ne traggono occasione per oltrepassarlo, dirigendosi alla ricerca dell'Essere, che lo

trascende. Il dibattito tra empirismo e metempirismo si perpetua nei secoli e tende appunto alla valutazione filosofica del fatto, che serva di criterio alla cui stregua il soggetto pensante proceda alla valutazione di sè e dell'oggetto, cioè — poichè il rapporto tra questi due termini abbraccia tutto ciò che è — alla valutazione dell'*essere in quanto è*. (2).

Anche recentemente l'empirismo, insorto contro la metafisica idealistica post-kantiana, proclamò la *divinità del fatto* e credette con ciò legittima la condanna di ogni specie di metafisica considerata come fondata su vuote astrattezze. Ma che questo sia un preconcetto e che si possa, anzi si debba, muovere dal fatto, senza per questo venir meno alla necessità di una sua valutazione filosofica, che è essenzialmente metafisica, fu ben dimostrato da prosecutori del verace metodo filosofico, anche non idealisti, come, per es., l'Herbart. Quanto agli idealisti italiani mi basti ricordare, per il tempo in cui ferveva la polemica, uno dei più lontani da esagerazioni partigiane, il Jaja. « Dopo le ardite costruzioni ideali — dice il Jaja (3) — « apparse nei campi più alti della Scienza, nelle somme regioni del- « l'universale, nei primordi del secolo nostro, un bisogno violento « s'è impossessato degli animi e delle menti di tutti, il bisogno dei « particolari storici della vita. E, se si aggiunge che la ricerca filoso- « fica oggi si impone giustamente a tutti come ricerca essenzialmente « storica, cresce la necessità di non abbandonare il terreno dei fatti, « chè ricerca storica non è che ricerca di fatti, di dati individui e « concreti ».

Non si pensava in quella reazione all'idealismo post-kantiano che l'affermazione stessa del fatto trascende quel che di accidentale e di empirico ha il fatto e sorge da un fondo di indistruggibile metafisica, intesa questa non come qualche dottrina filosofica, ma come una funzione essenziale della mente umana consistente appunto nella incoercibile valutazione ontologica del fatto. (4).

6. Or la questione è tutta qui: questa valutazione ontologica del fatto come deve essere intesa? Il che significa: come deve essere inteso il soggetto che fa quella valutazione? Come affatto passivo e presupponente la realtà oggettiva affermata come fuori di lui, cioè, trascendente, in rapporto estrinseco e, quindi, accidentale con esso? In tal caso ricadiamo nell'ámbito dell'antica metafisica ontologica e a nulla vale aver sostituito alle *entità* statiche dell'antico idealismo e dello stesso empirismo antico quei *dati individui e concreti* che vogliono essere i *fatti*. Non si riesce per questa via a sostituire ad una realtà statica, così come era concepita dalle due opposte direzioni — idealistica ed empiristica — dell'antica speculazione, una realtà dinamica qual'è intraveduta da chi afferma i fatti come certissimo indizio del *divenire* non estrinseco ma insito nel cuore del Reale. Se s'intende invece il soggetto come attivo e passivo ad un tempo — quale fu esplicitamente e chiaramente inteso da Kant — la conoscenza è sintesi di attività e passività, non soltanto in senso

gnoseologico, ma altresì e sovratutto in senso pratico; l'intima vita del soggetto ed il suo svolgimento è un *conoscere* ch'è un *fare* e viceversa; l'oggetto della conoscenza è reso tale dall'affermazione che ne fa il soggetto e non può essere considerato come alcunchè di separato dal soggetto, ad esso estrinseco e trascendente — ma è in intrinseco rapporto con esso ed è oggetto individuo, concreto, determinatissimo in virtù di categorie che sono funzioni del soggetto conoscente.

Tale è il *fatto* nello spirito della dottrina Kantiana. Ma nella lettera di essa rimane alcunchè della trascendenza antica; il presupposto del *noumeno* o *cosa in sè* che fornisce (estrinsecamente) la *materia* al soggetto conoscente dal quale deriva la *forma* o elaborazione di quella materia nei giudizi gnoseologici. Ed ecco: il rapporto che dovrebbe essere intrinseco tra il soggetto e l'oggetto della conoscenza non è più tale per quel che si riferisce appunto all'esistenza dell'oggetto. Questo, per tutte le sue determinazioni gnoseologiche, dipende dal soggetto tranne che per l'affermazione esistenziale, che è da intendersi come condizionata da una trascendente cosa in sè. E si noti che quel che qui diciamo dell'oggetto conosciuto è da estendersi anche al soggetto conoscente per quel che si riferisce al *suo essere* e al giudizio esistenziale che esso pronunzi di sè.

Era questa la questione che Kant lasciava in eredità alla filosofia posteriore: questione che in Germania riusciva poi ad avere dai più robusti tra gli epigoni di Kant, una soluzione idealistica ignota all'antico idealismo. Il soggetto assoluto trae dal suo fondo, come autolimitazione da superare, l'oggetto, che può ben dirsi il fatto, un eterno ed inesauribile fatto (Fichte). Il soggetto assoluto è unità indifferente di Natura e Spirito (Schelling). L'Idea, dalla sua astrattezza ed indeterminatezza, per un intimo processo dialettico, svolgendosi, si estrania da sè e si fa Natura e infine ritorna a sè e si riconosce come Spirito (Hegel). *Ardite costruzioni* — come le chiama il Jaja — fatte nelle *somme regioni dell'Universale* e che perdono di vista — possiamo ben dire — l'individuo o il fatto, come oggetto di affermazione esistenziale.

7. La questione è appunto su questa affermazione. Or questa affermazione esistenziale è immanente alla conoscenza umana e quindi a tutte le dottrine filosofiche: è la fonte da cui tutte queste derivano, sicchè, per questo rispetto, ogni dottrina filosofica può ben dirsi una *metafisica del fatto*, quantunque tale espressione, dato l'abito mentale di quelli che la esperienza contrappongono alla metafisica, possa parere antitetica ed assurda. Non una adunque, ma più metafisiche del fatto sono possibili, il cui succedersi, fin qui, è tutta la storia della filosofia. Quando si pensi, anzi, che il presupposto del fatto è il punto di partenza storico della conoscenza in genere e del suo svolgimento nelle singole scienze e nella filosofia, parrà piuttosto superfluo, parlando di metafisica, l'aggiunta «del fatto»: ma non è superflua se con essa si mira a sfatare l'illusione che l'af-

fermare il fatto ed attenervisi significhi liberarsi da ogni metafisica. Si tratta piuttosto di vedere quale tra le tante metafisiche debba considerarsi come la più sincera interpetre del fatto. Più che accettare ad occhi chiusi il presupposto del fatto, bisogna invece sforzarsi di ben penetrarne il valore tanto *a parte obiecti* quanto *a parte subiecti*.

8. Questo valore si chiarisce ricercando anzitutto quale sia la *verità di fatto* attraverso la varietà dei significati che al fatto danno l'empiria, la scienza e la filosofia. Ma tutti questi prodotti del pensiero lasciano parlare il fatto fino ad un certo punto per sopraffarlo con interpetrazioni che obbediscono o ad esigenze pratiche (nella empiria), o ad esigenze pratico-teoriche (nelle scienze), o infine ad esigenze teoretiche e morali, ma più o meno unilaterali (nelle dottrine filosofiche) (5). Or si noti che mentre le scienze si fondano essenzialmente sulle particolari esigenze teoretico-pratiche dalle quali sono determinate, anzi costituite originariamente, talchè, se volessero superarle, verrebbero meno e sarebbero assorbite dalla ricerca filosofica, in questa può e deve il pensiero sforzarsi a differire la sua adesione a particolari ipotesi dottrinali psicologiche e metafisiche, finchè duri e si esaurisca nel modo più compiuto e definitivo l'analisi puramente logica della *verità di fatto*, ch'essa deve anzitutto purificare dalle contaminazioni delle interpetrazioni a cui è assoggettata dall'empiria e dalle scienze. A questo còmpito tende la prima parte di questa ricerca.

Quando poi sia assodato il valore della verità di fatto, si avrà in essa il criterio mediante il quale procedere all'assunzione di ipotesi psicologiche e metafisiche che vi si conformino e che, attraverso la valutazione critica dello svolgimento storico del pensiero filosofico, a questo mirino sovratutto: ad evitare le unilateralità nelle quali, anche partendo da premesse non anguste, assai sovente si cade quando il Reale, che è l'Infinito, è guardato con poco rispetto alla verità di fatto (6).

9. Ma veniamo ad una più particolare delimitazione di una ricerca del fatto lasciando parlare il fatto stesso.

« Che cosa è il Fatto? ».

Il Fatto è bifronte: da una parte è l'*avvertimento* del fatto, la sua *certezza* ineluttabile; dall'altra è il *concetto* del fatto, la sua *pensabilità*.

Alla domanda « che cosa è il fatto? » il senso comune risponde: il fatto è il *certo*. E tale è pure la risposta dello scienziato e quella del filosofo. Senonchè lo scienziato sottintende come un presupposto questa prima e larga definizione del fatto in genere e non si occupa che di quella particolare specie di fatti che forma oggetto della sua scienza. Così pure l'empiria ed il senso comune conoscono fatti particolari, non il *fatto* in generale, cioè non hanno il concetto del fatto. Se s'insiste ad interrogarla su ciò, l'empiria, tutto al più, giunge alla distinzione tra *cosa* e *fatto*, tra ciò che appare nello spa-

zio e ciò che appare nel tempo; tra ciò che ci sembra immutabile e il suo contrario. E questa distinzione, se viene intesa in senso assoluto, come separazione, fa perder di vista quel primo lampo di verità che è nella prima e larga definizione che fonde insieme il fatto e la certezza e che riadduce con ciò nella sfera del fatto anche la cosa come avente anch'essa la sua verità di fatto. Se si insiste ad interrogare le scienze, queste ci danno la distinzione tra fatti *ideali* (come quelli, ad esempio, delle matematiche) e fatti *reali;* e gli uni e gli altri ci si presentano così profondamente diversi che non si intende come possano avere la stessa denominazione di fatti. Ciò accade perchè la questione « che cosa è il fatto » non è veramente posta — è, anzi, prima risoluta che posta — dall'empiria, ed è deliberatamente messa da parte dalle scienze, che la considerano oggetto, in parte, dell'empiria, in parte della Filosofia. Ma la ricerca filosofica indaga nei significati vari del fatto quel che di sottinteso si cela, rispetto a tale questione, nell'empiria e nelle scienze; e cioè accoglie dall'empiria quella prima definizione che fa del *fatto* il sinonimo di *certezza*, ed insiste nel chiedere quale sia la fonte di tale certezza.

10. La ricerca « donde derivi la certezza del fatto » è propriamente un aspetto — il soggettivo — dell'altra, e più ampia, « che cosa sia il fatto », nella quale campeggiano a prima vista piuttosto l'aspetto oggettivo ed il concettuale. Son due ricerche intrinsecamente connesse; l'una è complementare rispetto all'altra; qualunque di essa si imprenda a trattare bisogna contemporaneamente aver l'occhio all'altra. Poichè ogni ricerca è conoscenza — svolgimento di conoscenza — ed il soggetto conoscente è il presupposto inerente a tutti i cosidetti fatti oggettivi, è ovvio che si cominci dalla prima di queste due ricerche. Ma — ripeto — bisogna pure aver l'occhio all'altra; anzi non si può non implicare nella prima necessariamente la seconda ricerca, poichè l'indagine sulla *certezza* c'impone, come criterio di metodo per appurarne la fonte, la distinzione tra quello che appare e quello che è, o, per dir meglio, tra quello che nel fatto si risolve in alcunchè di derivato dalle contingenze psicologiche del soggetto individuale, e quello che si può affermare come ciò che realmente accade, e, in questo senso, ha valore di *essere*.

Quanto all'*essere*, poi, ha luogo la nota distinzione tra ciò che dicesi *ens rationis* e l'*ens reale*. Analogamente nel fatto abbiamo una distinzione tra il fatto reale, che il senso comune considera come *constatato* ma non *prodotto* dal pensiero, e il fatto ideale, prodotto cogitativo. Quel che propriamente si vuol significare con l'espressione « certezza del fatto » si riferisce al primo di questi due fatti; quanto al secondo, la questione della certezza non ha lo stesso senso che nell'altro; la certezza del fatto vuole essere qui non indipendente dal pensiero, ma anzi inerente al pensiero stesso, come il *suo* essere — ed è la certezza assoluta dell'autocoscienza che non ha bisogno di riferirsi ad alcunchè di estrinseco. In questo secondo caso più che la *certezza* si chiede la *verità* del fatto ideale; ed è vero il

fatto o prodotto cogitativo che sia conforme alla natura del pensiero, ciò che esprimiamo dicendolo coerente, ben fondato, ecc.

La conoscenza, adunque, nel suo riferirsi alle due specie di fatti si distingue e si riadduce a due funzioni: l'esperienza o avvertimento di oggetto che mostrasi distinto dal soggetto conoscente, e il pensiero o attività produttiva di oggetti ideali. E, in conclusione, la ricerca intorno alla certezza del fatto si delimita come ricerca del fatto reale, oggetto della conoscenza concreta, o esperienza. E, quanto al pensiero, rientra anch'esso per quel che si riferisce alla sua certezza, in siffatta ricerca della esperienza poichè la certezza che il pensiero ha di sè appare anch'essa come empirica; è quella che Kant disse *autocoscienza empirica della ragione*. Il problema donde derivi la certezza della conoscenza del fatto, cioè dell'esperienza — che per la conoscenza dei cosidetti fatti oggettivi è volgarmente e dommaticamente risoluta con l'affermazione che tale certezza derivi da alcunchè di estrasoggettivo, che il soggetto si limiti ad avvertire passivamente, — non può più avere tale orientazione estrasoggettiva, quando in esso sia, come deve essere, compreso sovratutto il caso dell'autocoscienza. O, per lo meno, di fronte alla certezza, che dommaticamente si afferma derivante dall'efficacia che esercita sul soggetto conoscente l'essere estrasoggettivo, si contrappone una più vera o meno problematica certezza non dommaticamente ma ineluttabilmente affermata: quella che il pensiero trova in sè stesso, anzi pone ogni volta da sè in ogni suo atto giudicativo. E poichè uno è l'Essere, come si concilia la prima affermazione, quella dell'essere estrasoggettivo, con quella dell'essere proprio del soggetto? Ed eccoci portati dalla ricerca psicologica del « come si forma e donde derivi in noi la certezza del fatto » (l'avvertimento) alla ricerca metafisica della concezione dell'Essere (interpetrazione) come si rivela nel fatto, e a quella del valore oggettivo della conoscenza cioè della funzione che in essa adempie — attivamente e passivamente — il soggetto.

Dico « attivamente e passivamente », ma se ci arrestiamo al primo stadio della ricerca, cioè alla ricerca della certezza che, come si vide, lascia da parte quei fatti che considera come prodotti dell'attività del pensiero, anzi come sue finzioni, e si limita ad indagare la certezza dei fatti reali oggettivi e di quelli dell'autocoscienza, riadducendo entrambe le serie all'esperienza, è chiaro che il soggetto conoscente, nel suo primo affacciarsi a tale ricerca, si considera semplicemente come passivo, come adatto soltanto a constatare l'efficacia che sulla sua sensibilità esercitano esseri che giudica estrasoggettivi ed altresì l'essere suo ch'è realmente trascendente ogni stato sensibile ed ogni particolare manifestazione fenomenica della sua profonda natura. Ma se procediamo da questa prima ricerca all'altra e ci chiediamo *che cosa sia* il fatto, allora facciamo la distinzione tra fatti ideali e fatti reali e, mentre quelli ideali ci dimostrano inerente al soggetto conoscente un'*attività* o *produttività*, che il pen-

siero ingenuo ignora o appena intravede, dall'altra ci si impone la necessità di determinare *quel che sia* il fatto reale e perciò di chiedere l'ausilio di quell'altra fonte di conoscenza — ch'è il pensiero propriamente detto. Or questa funzione che rispetto ai fatti ideali si considera come attività produttiva, rispetto ai fatti reali vuole essere, ed è, « interpetrazione » che compie il risultato della « constatazione » determinandolo. Talchè ora l'esperienza, come fonte di conoscenza dei fatti reali, ci appare non più semplicemente constatazione ma, altresì, determinazione o complesso di determinazioni che non possono esserci date da un semplice constatare, da un semplice giudizio esistenziale, ma chiedono l'opera di altri giudizi, di altre e più complesse categorie. L'esperienza prende in tal modo un significato più largo: è un prodotto al quale concorrono due fonti di conoscenza; o — meglio — è una fonte alimentata da due vene; alla semplice constatazione o avvertimento del fatto si aggiunge l'opera della concezione o interpetrazione. Si vede, inoltre, che questa altra fonte di conoscenza — il pensiero propriamente detto — non è soltanto produttività di fatti ideali, ma è anche funzione necessariamente determinatrice degli oggetti dell'avvertimento e interferente con esso. Anche i fatti ideali sono fatti di un'esperienza possibile e i fatti dell'esperienza reale sono d'altra parte penetrati di pensiero fin dalla prima loro constatazione esistenziale. E qui si presenta il problema della dualità delle funzioni gnoseologiche con l'esigenza di una soluzione monistica; e, connesso col problema della dualità gnoseologica, il problema della dualità metafisica: come debba intendersi il rapporto tra l'Essere e il cangiamento, o tra l'aspetto statico e l'aspetto dinamico dell'Essere.

In conclusione: i due problemi « donde derivi la certezza del fatto » e « che cosa sia il fatto », dei quali il primo è preliminare rispetto al secondo ed è in esso implicito, si allargano in modo da abbracciare l'uno (il problema della dualità gnoseologica) tutta l'esperienza, l'altro (il problema metafisico) tutto l'Essere, non astratto o semplicemente ideale, ma nella pienezza e concretezza dei suoi due aspetti.

11. Così trasformati i due problemi sono un problema solo. E, giunti a questo punto, siamo ora in grado di dire che il groppo di entrambi i problemi è la coscienza, anzi l'autocoscienza. Perchè, mentre è ovvio intendere che la verità di fatto a cui vuol giungere per analisi regressiva ogni ricerca come al suo naturale presupposto ha, infine, suo fondamento nella coscienza, che è ciò per cui tutti gli altri fatti sono; d'altra parte l'esperienza come interferenza delle due funzioni gnoseologiche, anzi di tutte le funzioni psichiche, siano teoriche siano pratiche, ci si rivela appunto nella coscienza come autocoscienza: la quale, mentre è indubbiamente la *constatazione* dell'Essere come soggetto o Io trascendentale, è altresì nel suo primo ripiegarsi su se stessa, la valutazione empirica dell'Io — oggetto, come essere limitato avente in sè il doppio aspetto di attività

e di passività. Tale constatazione esistenziale e tale valutazione empirica dell'autocoscienza sono la radice di ciò che diciamo il *fatto* e della sua certezza. Da un tal punto di partenza empirico bisogna prendere le mosse in una ricerca filosofica che vuole essere ricerca della pensabilità del fatto. Oggetto cioè della ricerca deve essere la pensabilità di quell'ineluttabile presupposto di ogni ricerca che è la coscienza ed autocoscienza: questa dal suo primo (in senso cronologico) ed empirico aspetto dobbiamo anzitutto ben ridurre alla sua pensabilità — prima di avviarci a particolari ricerche psicologiche e metafisiche.

12. Qui sono opportune alcune avvertenze metodologiche. Nel linguaggio comune si adopera la parola *coscienza* per significare la conoscenza dei fatti che si dicono *soggettivi*, cioè come una specie di conoscenza distinta da quella dei cosidetti fatti *oggettivi*, ma, nel linguaggio psicologico esatto, coscienza non è conoscenza, bensì è fondamento tanto dell'una quanto dell'altra specie di conoscenza e consiste nella distinzione appunto di soggetto ed oggetto. Or si possono ben indagare le condizioni che rendono possibile, agevolano, provocano, o, al contrario, rendono impossibile, impacciano, sopprimono la coscienza; ma ciò non deve significare che la coscienza sia un fatto come gli altri fatti riadducibili a fatti più semplici, e tanto meno che quelle condizioni siano fatti antecedenti in cui la coscienza possa rientrare. Riaddurre un fatto ad altri fatti è metodo costruttivo, come nelle matematiche, o ricostruttivo e cronistorico, come nelle scienze naturali e nella cronistoria dei fatti umani. Nè l'uno nè l'altro possono applicarsi alla presente indagine, e il tentativo che si faccia di applicarveli è una illusione naturalistica.

Una psicologia naturalistica è possibile, è praticamente utile, ci può anche aiutare a ricostruire la conoscenza mostrandoci come e quando sorga o s'oscuri la coscienza, ma non ci dice, non può dirci che cosa sia la coscienza, perchè questa non è un fatto conoscitivo che possa ricostruirsi, ma anzi un fattore da presupporre alla ricostruzione di ogni fatto conoscitivo. L'indagine adunque che di essa dobbiamo fare non può essere psicologica nel senso in cui questa parola si adopera generalmente per l'indagine dei fatti conoscitivi e degli altri fatti psicologici; non è ricostruttiva, ma valutativa o critica, o, come anche dicesi, gnoseologica.

Noi possiamo, cioè, indagare il valore della coscienza nella conoscenza e in tutti gli altri fatti psichici, possiamo tentar di chiarirne il significato funzionale e possiamo infine risalire da questo al significato che propriamente essa ha rispetto al Reale, elevandoci in tal modo dalla ricerca propriamente psico-gnoseologica alla metafisica che con essa necessariamente s'intreccia. Se non si fanno accuratamente tali distinzioni si corre rischio di confondere tra loro tre generi di ricerche — psicologica, gnoseologica e metafisica — che, in tal guisa, invece di aiutarsi, come debbono, a vicenda, s'incep-

pano contaminandosi, sicchè si finisce per non vedere alcunchè di chiaro in nessuna di esse in particolare.

Quanto alla ricerca metafisica possiamo ben dire che essa è immancabile come quella che risponde alla prima e potente tendenza della mente umana: la tendenza ad *entificare;* chè anzi la metafisica potè per lungo tempo fare a meno di una vera e propria ricerca gnoseologica e di una accurata ricerca psicologica; questa ultima invece non può non implicare necessariamente una gnoseologia e una metafisica, sia pure agnostica.

Le tre ricerche vanno distinte accuratamente, pur serbandone scrupolosamente l'intreccio ed evitando di menomare od alterare la verità di fatto mediante unilaterali ed arbitrarie astrazioni. Nella conoscenza concreta — o del fatto — l'analisi psicologica ci additerà le funzioni implicate nella verità di fatto; la valutazione gnoseologica di quelle funzioni spianerà la via all'indagine metafisica. Ma, ripeto, prima di qualsiasi particolare indagine psicologica e metafisica bisogna bene assodare il criterio con cui le une e le altre vanno tentate, che è appunto la coscienza ed autocoscienza come verità di fatto nella sua *pensabilità*, cioè nella sua valutazione essenzialmente gnoseologica.

---

(1) Accenno qui ovvie e risapute conclusioni della più recente critica gnoseologica delle scienze, ma ritorneremo in apposito capitolo sulla questione.

(2) Arist., *Metaph.*, IV, 1. Ἔστιν ἐπιστήμη τις ἥ θεωρεῖ τὸ ὂν ᾗ ὂν καὶ τὰ τούτῳ ὑπάρχοντα καθ'αὐτό.

(3) Donato Jaja, *L'intuito nella Conoscenza.* (Memoria presentata alla Regia Accademia di Scienze morali e politiche. Napoli, 1894, p. r.).

(4) L'empirismo del quale qui parliamo, quel che propriamente dicesi positivismo, vuol essere « filosofia scientifica » cioè, applicazione di metodi legittimi nell'orbita delle questioni scientifiche, a questioni filosofiche. Contro di esso, v. Giov. Gentile, *Teoria generale dello spirito come atto puro.* Pisa, 1916. Lez. XXVIII, pag. 214.

(5) V. nota 1.

(6) S'intende bene, che, appunto perchè il Reale è infinito, il guardarlo col maggior possibile rispetto alla verità di fatto non può mai farcelo abbracciare tutto in una volta. Avremo sempre vedute e questioni particolari, ma rannodantisi sempre (v. § 2) ad una perenne questione nel suo svolgimento storico.

CAPITOLO II.

La verità di fatto

Autoposizione e Autolimitazione dell'Essere nel conoscere e nel fare

SOMMARIO.

A) **Valutazione della verità di fatto.**

1. La prima riflessione psicologica: prime e volgari interpetrazioni che se ne danno: sua redintegrazione. La Filosofia: suo nuovo significato dopo Kant; esigenza della verità di fatto. — 2. Presupposto gnoseologico: la fede del pensiero in se stesso come verità di fatto. Chiarire il rapporto tra i fatti affermati e il pensiero che li afferma è chiarire la *pensabilità* dell'esperienza, cioè, il valore dell'*avvertimento*. L'esperienza è rivelazione del Reale a se stesso: suo indubbio valore anche attraverso l'errore. — 3. Tale valore apparisce esplicitamente nel ripiegarsi del soggetto su se stesso; sforzo che costa siffatto ripiegamento e suo valore. — 4. Sintesi delle precedenti considerazioni: l'Essere, il Conoscere, il Fare e loro intreccio. Posizione centrale del problema del conoscere. — 5. Questione metafisica e questione gnoseologica. Limitazione della conclusione precedente. — 6. Per evitare apparenti affinità tra la suddetta conclusione e quelle a cui approdano l'Idealismo antico e il Misticismo, si noti che l'Essere non è Oggetto, ma Soggetto trascendentale che si pone nel conoscere e si limita. — 7. Valore dell'autoposizione ed autolimitazione. Il Conoscere è la fenomenalità del Fare. Donde derivi la limitazione. Significato dell'*avvertimento*, della *interpetrazione* e della loro interferenza. — 8. Conclusione metafisica tratta dal rapporto tra autocoscienza e coscienza.

B) **La verità di fatto come criterio di analisi psicologica.**

1. Il processo teoretico derivante dall'interferenza suddetta. I giudizi *esistenziali*. Critica del realismo empirico. — 2. Come si chiariscano alla luce della verità di fatto le ingenue affermazioni realistiche. Contrasto tra l'avvertimento puro e il pensiero astratto - Memoria - Determinazioni indicative - Tempo e spazio - Il sentimento; sue determinazioni espressive - Le determinazioni interpetrative (categorie gnoseologiche). L'astrazione e l'oggettivazione nella conoscenza volgare e nella conoscenza scientifica. — 3. Redintegrazione filosofica della conoscenza. Il sentimento come indice della tensione dell'attività spirituale. Valore di questa tensione che mette in risalto or l'una or l'altra delle due funzioni gnoseologiche (avvertimento e interpetrazione) la cui compenetrazione menomata della nativa concretezza è la *conoscenza del fatto*. — 4. Processo pratico: inerente alla stessa conoscenza. Analogie e interferenze tra *Teoria e prassi*. — 5. Individuazione - Coscienza - Libertà. — 6. Il volere come interferenza tra il *temperamento* e il *giudizio valutativo*. — 7. Le idealità etico-sociali e le categorie valutative. La Storia. — 8. Conclusione: il Conoscere e il Fare.

A.

1. Fin dalla prima riflessione psicologica, che rompe l'incantesimo della coscienza ingenua ed è perciò il primo punto di partenza di ogni ricerca filosofica, il *conoscere* e l'*essere* sono gl'inscindibili aspetti di un tutto unico: il Reale. Finchè un più profondo ripie-

gamento non faccia su sè stesso, il soggetto conoscente interpetra se stesso come *passivo* rispetto all'essere, o, tutto al più, come *reattivo;* ma l'attività vera e propria attribuisce all'essere, (come nell'antico *ilozoismo*) ed anche la sua reattività attribuisce al *suo* essere in contrapposto all'essere esterno. Il realismo ingenuo ed il monadologico non escono da questa posizione. Sicchè la inscindibilità dell'essere e del conoscere non è qui la vera; essa infatti si risolve in una presupposizione dell'essere esterno (oggetto o cosa) e dell'essere del soggetto (un'altra cosa, una *res cogitans*) ed il conoscere è dichiarato un loro rapporto accidentale. Ma se redintegriamo nella sua genuina concretezza quella prima riflessione psicologica — e la redintegriamo, nel fatto, continuamente, in ogni nuovo atto di pensiero, senonchè non sappiamo ben fermarla, o la fermiamo alterandola — essa ci dice (e fu merito di Cartesio, prima, e di Kant, poi, l'averne restaurata la posizione) che il conoscere è già l'essere, che questo è immanente nella conoscenza. Il soggetto dunque *pone* se stesso e l'oggetto nel conoscere (1); è l'*Essere che si rivela a sè stesso.* Questo porsi, questo rivelarsi dell'essere che è il conoscere (è immanente in esso) è quello che v'è di più certo. In esso consiste la certezza indubitabile dell'avvertimento nella sua interpetrazione nativa, alla quale dobbiamo sforzarci di mantenerci ben saldi in ogni ulteriore interpetrazione.

La Filosofia ha per suo oggetto appunto l'Essere. Ma l'Essere non astratto, cioè non avulso dal conoscere, è il soggetto che su sè stesso ripiegandosi indaga l'essere suo e si eleva da tale indagine alla valutazione metafisica del Reale. La grande rivoluzione filosofica che, a poco a poco, preparata attraverso il Medio Evo, si tradusse definitivamente nella nuova orientazione kantiana, è tutta in questa esigenza di giungere all'Essere attraverso un sempre più profondo ripiegamento del soggetto su sè stesso. L'Essere affermato dommaticamente come fuori del soggetto, non in intrinseco rapporto con esso, è oggetto di cieca fede ed è una astrazione. Si ha sete di realtà concreta. Tale è la esigenza del fatto o della verità di fatto, sempre implicita nell'empiria e nelle dottrine filosofiche; ma fattasi così viva da sembrar quasi nuova ai tempi nostri.

2. Qualunque svolgimento del pensiero non può non essere un riferimento del pensiero a sè stesso, una continua affermazione che il pensiero fa di sè, una ineluttabile fede che esso, o sottintende, o manifesta esplicitamente in sè stesso. È ovvia osservazione che il dubbio assoluto non è possibile; che la possibilità dell'errore ha un valore secondario rispetto a quella fede che il pensiero ha in sè stesso e senza la quale non sarebbe neanche possibile l'avvertimento dell'errore e non avrebbero alcun senso il dubbio e la negazione. E questo presupposto gnoseologico è sottostante a ogni altro presupposto che voglia aver valore metafisico. Esso stesso, quando lo sforzo del pensiero per metterlo in rilievo approda a determinazioni circa il suo valore e il suo contenuto, diventa metafisico. Sorge allora la possibilità di diverse direzioni ed orientazioni del pensiero filosofico e,

con ciò, di sviamenti e di raddrizzamenti consecutivi, cioè d' uno svolgimento storico della Filosofia. Ma persistente nel vario avvicendarsi delle dottrine è quel presupposto gnoseologico: la *verità di fatto*, alla quale si ha continuo bisogno di riattingere.

Altrettanto dicasi del rapporto tra i fatti molteplici e quel presupposto. Qualunque sia il fatto che il pensiero afferma come suo oggetto, a tal fatto necessariamente è da presupporre il pensiero che lo afferma. Si suole omettere da quelli che professano il culto dell'esperienza e del fatto questo fondamento dell'esperienza ch'è il pensiero, e così si snatura e falsifica l'esperienza mutilandola, e d'altra parte si svaluta il pensiero che afferma il Reale, quando questo ultimo si consideri come estraneo al pensiero che, in tal modo, è dichiarato *irreale*. Bisogna, adunque, ben valutare il rapporto tra il pensiero, presupposto latente di ogni ricerca intorno ai fatti, ed i fatti stessi, oggetto dell'esperienza; bisogna cioè chiarire la *pensabilità* dell'esperienza.

Questa vuole essere l'*avvertimento* di ciò che *interpetra* come *reale*. Implica cioè una distinzione — ch'è la coscienza — tra soggetto (avvertente) e oggetto (avvertito). Or se l'avvertimento è inteso come l'accidentale rispecchiamento dell'oggetto in un soggetto passivo, il rapporto tra i due termini non è intrinseco, la distinzione stessa tra essi manca di base poichè i termini sono affatto eterogenei: in tali condizioni non può non essere arbitraria la definizione della esperienza come avvertimento del Reale. Chi garantisce che tale sia la esperienza e non un fluttuare di vane parvenze? Si guardi invece la « Verità di fatto ». Se l'espressione *verità di fatto* vuole significare quel che è assolutamente tetragono al dubbio, essa si riferisce all'affermazione che il pensiero fa di sè stesso, ineluttabilmente, pure attraverso gli errori. Poichè, infine, se il pensiero erra, pure esso stesso corregge i suoi errori; non riconosce altra autorità che sia superiore alla sua. L'esperienza adunque deve essere intesa come svolgimento di pensiero; e il pensiero come attività il cui svolgimento è appunto l'esperienza; e il Reale come intrinseco a questa attività; talchè l'esperienza sia il rivelarsi del Reale a sè stesso attraverso il soggetto. Il fatto stesso dell'errore prova che il pensiero è attività che si svolge e, svolgendosi, può opporsi a sè stesso e parzialmente negarsi per meglio riconoscersi e riaffermarsi. I due fatti — l'errore e la correzione — hanno una stessa radice: il pensiero. Se in esso è il fondo tetragono al dubbio, in esso è altresì la mobilità che trae all'errore ed alla correzione.

3. Il presupposto « verità di fatto » è tale esplicitamente solo quando il pensiero si ripiega su sè stesso. Prima no: prima è un presupposto implicito e latente nella conoscenza irriflessa, tutta assorbita nel suo oggetto. Ora, quando quel ripiegamento avviene e l'oggetto del pensiero è il pensiero stesso, questo non si limita a constatare sè stesso come verità di fatto, ma si valuta altresì; cioè valuta sè stesso, anzitutto, come fatto conoscitivo e si chiede come questo sia possibile. Ma da questa prima questione è necessariamente so-

spinto il pensiero — per valutare pienamente sè stesso — ad oltrepassare il fatto conoscitivo ed a chiedersi il valore del *fatto* in genere, anzi del *fare*. La prima questione è psico-gnoseologica; la seconda, ch'è la definitiva, è propriamente metafisica. In entrambe oggetto dell'indagine è il soggetto conoscente; senonchè, quando dalla constatazione si passa alla valutazione, il soggetto, che prima si limita all'indagine del suo fatto conoscitivo, non può non assoggettare a valutazione questo suo stesso sforzo di indagine per assodare se la conoscenza e tutti i fatti dei quali essa è l'indice siano un prodotto che accidentalmente si compia nella coscienza e vi si rifletta come in uno specchio, senza che lo sforzo suddetto ne alteri la natura, o se, invece, accada il contrario, o se, infine, questo sforzo non sia esso stesso ben più essenziale, nel rivelarsi del fatto, che non sembri alla prima e più superficiale indagine.

Il soggetto conoscente non è soltanto tale, o, per dir meglio, nella stessa conoscenza, quello sforzo di valutar la conoscenza stessa, ne rivela un nuovo aspetto: questo, cioè, che prima il soggetto constata come un *fatto* che in esso accade, è, altresì, in rapporto con un *fare* del soggetto stesso, cosicchè il concetto di *fatto* in generale qui ci si mostra in stretta dipendenza da una più profonda valutazione qual'è quella del *fare*.

Qui, infatti, si tocca il limite estremo della valutazione iniziata dal pensiero su ciò che nel suo primo ripiegamento gli si presenta come la verità di fatto: il suo stesso valutare il *fatto* ed il *fare* esprime, infine, l'esigenza di una valutazione definitiva: quella dell'*Essere;* e mette di fronte Pensiero ed Essere imponendo la necessità di chiarire un siffatto rapporto. O il Pensiero ha in sè immanente l'Essere e ne è l'espressione essenziale, o l'Essere gli sovrasta estrinseco ed inconoscibile.

4. La sintesi di queste considerazioni può essere la seguente. Il presupposto fondamentale che diciamo « verità di fatto » è problema complesso che implica in sè tre problemi: quello dell'Essere — quello del Conoscere — quello del Fare, il cui intreccio può essere così determinato.

L'Essere non solo è oggetto indefettibile del Conoscere, ma anzi è il suo soggetto poichè è tanto inerente al Conoscere da non potersi affermare il Conoscere se non si postula il suo essere come soggetto dell'affermazione: « il Conoscere è » che vuol dire « l'Essere è Conoscere ». Sicchè quando il Conoscere si propone il problema dell'Essere, esso già si propone il suo problema. Cioè: il problema dell'Essere non è un chiedersi *se l'Essere sia* — quesito che non ha senso — me *che* (quid) sia. L'ὅτι ἔστιν è fuor di ogni dubbio; si chiede solo il τί ἔστιν. L'affermazione dell'Essere è assoluta posizione inerente già al conoscere stesso; solo il τί ἔστιν può essere, ed è, oggetto del conoscere e significa chiedersi la determinazione dell'Essere per mezzo del Conoscere. Ma già fin dall'affermazione dell'Essere si pone non soltanto l'Essere ma il Conoscere stesso come sua determinazione. E quando si chiede il τί ἔστιν, si chiede, in fondo, come l'Essere, già

così determinato, anzi determinantesi fin dalla sua prima posizione; possa ulteriormente (cioè sempre più interiormente) determinarsi, cioè *farsi*. L'intreccio adunque di Essere, Conoscere e Fare — che è tutta la «verità di fatto» — è tutto qui: l'Essere vero e concreto non è l'Essere indeterminato o astratto dal Conoscere, ma l'Essere che si pone (ὅτι ἔστιν) nel conoscere e si svolge, si determina, si *fa* (τί ἔστιν) nella sfera del Conoscere; talchè per il soggetto *conoscente*, si può parlare di determinazioni possibili innumerevoli dell'Essere che siano, anche in massima parte, ignote, ma che non siano, di lor natura, tali che il soggetto rinunzi allo sforzo di conoscerle. Il Conoscere non è accidentale all'Essere; è la sua potenziale specchialità, tutto ciò che è, è potenzialmente conoscibile. L'agnosticismo è in tal modo tagliato alle radici. Ed il problema del Conoscere pare che sia, ad un tempo, il problema dell'Essere e quello del Fare, e che sia risolvibile, come ogni problema, quando sia ben posto; cioè — in questo caso — con la *posizione* che è *autoposizione* del soggetto conoscente in quanto *attivo*. Chi ricerca l'Essere lo trova in sè nell'atto stesso in cui lo ricerca; e lo determina, in virtù appunto di tale atto conoscitivo, come conoscente in quanto attivo. Tale rivelasi l'Essere immanente nel soggetto individuale conoscente; tale è l'interpetrazione della verità di fatto, quando la fermiamo e consideriamo nell'autocoscienza, depurandola da contaminazioni sentimentali, fantastiche e pratiche, mettendone in chiaro rilievo soltanto la sua pura *pensabilità*.

5. A questo punto sorge la questione metafisica del valore dell'Essere assoluto, alla quale non può esserci ormai dommaticamente interdetto rispondere (come usava un tempo, anche in Germania: *Keine metephysik mehr!*), poichè la verità di fatto ben fermata ci mostra che il soggetto individuale conoscente, ripiegandosi, trova in sè stesso l'Essere assoluto, nel momento in cui si individua come lo: momento di attività autodeterminatrice che approda alla conoscenza. Può indursi da ciò — come abbiamo veduto — legittimamente che qualsiasi fenomenica determinazione dell'Essere sia conoscibile, non accidentalmente, ma per il valore stesso dell'Essere quale si manifesta nella verità di fatto, così inerente al Conoscere, da doversi considerare, più che oggetto, soggetto del conoscere, soggetto assoluto che si pone da sè per autodeterminazione, come conoscente. Può indursi altresì che è un falso assoluto l'Essere quando si tenti pensarlo fuori di queste due determinazioni o categorie fondamentali che la verità di fatto ci rivela: l'attività autodeterminatrice e il Conoscere come sua specificazione. Ma da ciò non segue che possa il Conoscere riassumere in sè tutta quella attività autodeterminatrice, se non per quel tanto che si riferisce alle *conoscibilità* delle sue esplicazioni, cioè in quanto queste possano essere oggetto del Conoscere: il soggetto del Conoscere invece è ben più; è attività autodeterminatrice; la quale a sua volta è anche essa non tutto l'Essere ma quella sua massima categoria che possiamo dire la sua dinamicità — rispetto alla quale l'altra categoria, il Conoscere, quando si guardi

l'Essere come soggetto assoluto, è pensabile come la sua fenomenalità.

In altri termini, il Conoscere e il Fare si riferiscono entrambi, come categorie psicologiche, all'Essere che si individua come Io. Da qui possiamo per legittima induzione risalire all'Essere assoluto avente in sè la potenzialità inesauribile della individuazione: all'Essere cioè come dalla moderna filosofia è considerato, avente non un valore statico (*L'Essere in quanto è*, di Aristotele) ma un valore essenzialmente dinamico (l'Essere in quanto *diviene*). Analogamente a quelle categorie psicologiche rispondono, nell'Essere assoluto, la dinamicità e la fenomenalità.

Le categorie — si sa — sono irreduttibili; anche quelle che consideriamo come differenti gradi di uno stesso ordine non possono darci una piena riducibilità dall'una all'altra. Quanto alle due suddette categorie psicologiche, differenti non come gradi, ma come funzioni, la differenza è a vantaggio del Fare. Il Conoscere nella sua attualità implica un Fare, anzi un farsi; ma non può dirsi che il Fare implichi necessariamente un Conoscere. Analogamente nell'Essere assoluto la Fenomenalità implica in sè la Dinamicità dell'Essere, le cui molteplici manifestazioni fenomeniche sono conoscibili, sono oggetto di *possibile conoscenza;* ma non senza residuo; ch'è appunto il profondo valore dell'Essere e della sua attività autodeterminatrice per la quale si pone come soggetto di conoscenza. Ecco perchè poco fa dicevo « il problema del conoscere *pare* che sia ad un tempo il problema dell'Essere e quello del Fare ». Ora siamo in grado di vedere che il problema del Conoscere guardato dal punto di vista del soggetto conoscente implica in sè quello del Fare, ma non può considerarsi che come una specificazione di questo, così come questo a sua volta non può considerarsi che come una specificazione di quello dell'Essere assoluto; e le specificazioni in entrambi i casi non sono contingenti, sono essenziali; ma hanno pur sempre il valore logico di specificazioni. E però il problema del conoscere per quel che si riferisce all'assoluta posizione dell'Essere come soggetto conoscente possiamo ora dire non già « pare che sia » ma addirittura *è*, cioè riassume in sè, come problema centrale, il problema dell'Essere e quello del Fare, *sempre relativamente alla conoscenza;* poichè il soggetto *è tale* in quanto afferma l'Essere e quindi *è* l'Essere che, così affermandosi, si fa soggetto conoscente (2).

Ma quello stesso affermarsi come Essere così determinato, cioè come conoscente, lascia un po' nell'ombra il fondo di tutte le altre possibili determinazioni dell'Essere, anche nel soggetto conoscente; anzi anche delle stesse determinazioni conoscitive le quali, per essere autodeterminazioni, rientrano nella sfera del Fare e possono essere obbietto del conoscere ma non senza un residuo che involge la sfera del conoscere come un alone.

Il Fare — ripetiamo — è, nella cerchia dell'Io, ben più che il Conoscere; la *dinamicità* è, nella cerchia dell'Essere assoluto, ben più che la fenomenalità; l'Essere insomma che la verità di fatto ci addita

inerente al Conoscere è l'inesauribile fondo di tutte le sue possibili determinazioni.

6. Qui pare che la conclusione a cui siamo giunti contraddica la *verità di fatto* con una interpetrazione che ne limiti tanto il valore da farci ricadere nella posizione dell'antico idealismo, e, quel ch'è peggio, del misticismo; in una posizione cioè che ribadisca il carattere trascendente dell'Essere rispetto al soggetto conoscente, e la insufficienza di ogni determinazione ad adeguarlo.

Ma il vero è che la conclusione è qui da mettersi in relazione con la premessa psico-gnoseologica da cui si è fatta derivare; l'affermazione cioè dell'essere immanente nel conoscere. E si vedrà allora che l'idealismo che voglia essere una concreta metafisica del fatto, una visione del Reale orientata secondo la verità di fatto, ch'è infinita e finita ad un tempo, afferma non meno l'Essere infinito — immanente nella indefinita serie di manifestazioni finite — che le finite manifestazioni attraverso le quali quello viene rivelandosi a sè stesso.

Or tra le determinazioni dell'Essere il conoscere è il necessario punto di partenza di ogni ricerca filosofica, l'ineluttabile fatto, anzi il farsi del soggetto conoscente che ricerca il τί ἔστιν dell'Essere, come unità del tutto molteplice oggettivo, non fuori di sè ma, per forza di profondo ripiegamento, in sè stesso. In tal senso l'Essere è adeguato al soggetto conoscente e il « *cogito, ergo sum* » di Cartesio è l'equazione « *cogito sum* » fermata dalla riflessione filosofica. Ma non si dimentichi che qui il *sum* — a differenza che nell'Idealismo antico e nelle altre forme di Idealismo imperfetto e nel Misticismo — non è oggetto ma soggetto del *cogito;* è l'autoposizione dell'Essere nel pensiero e può meglio tradursi nella formola « *sum cogitans* » dove non si ha l'affermazione dello spirito come una *res cogitans*, ma l'autoposizione e, nel tempo stesso l'autolimitazione dell'Essere assoluto immanente nell'Io empirico. L'autoposizione non può, non deve essere, e non è superabile; è una e perennemente rinascente in ogni atto di pensiero. Ma l'autolimitazione si esplica in gradi di sempre più profonda riflessione che mettono in luce i suoi momenti fondamentali: il Conoscere e il Fare. E v'è di più: nel superamento della sua autolimitazione il soggetto conoscente tende ad adeguare sempre meglio l'Essere che ha in sè immanente e dà priorità logica a quelle determinazioni che si rivelino come più aderenti all'Essere e come fondamento della pensabilità di altre determinazioni che si mostrino invece come impensabili senza di quelle. E priorità logica, secondo l'interpetrazione che si è formulata della verità di fatto, ha, nella stessa cerchia puramente psicologica del soggetto conoscente, il Fare rispetto al Conoscere. V'è di più ancora: il superamento avviene per via di una legittima induzione che dall'*essere* del soggetto conoscente (dei singoli e molteplici soggetti empirici) ci trae all'affermazione dell'Essere assoluto — in quanto è e diviene — e qui alle categorie psicologiche del conoscere e del fare rispondono le categorie metafisiche della Fenomenalità e della Dinamicità con la priorità logica che a quest'ultima spetta rispetto all'altra. Il conoscere,

possiamo conchiudere, è la fenomenalità psicologica umana nella quale si esplica la profonda dinamicità dell'Essere.

7. Ma il vero nodo della questione è quest'altro. La conoscenza a cui l'Essere approda — ci si può chiedere — è alcunchè di accidentale e di contingente? O invece l'Essere nella sua dinamicità profonda è da considerarsi come Mente?

Or se non si manifestasse come si manifesta l'Essere così intrinseco al Conoscere nella verità di fatto da porsi ad ogni atto di esso, si potrebbe rispondere dubitativamente al quesito. Ma tale dubbio non è lecito davanti all'evidente e ineluttabile immanenza dell'Essere nel conoscere. Solo si può dire: il conoscere come categoria psicologica è così essenziale alla dinamicità dell'Io — al Fare — come la fenomenalità in genere alla dinamicità dell'Essere assoluto immanente nell'Io. Epperò il valore della esplicazione fenomenica del conoscere è l'essere — il vero essere nel suo rivelarsi a sè stesso — e tale esplicazione non è mai compiuta: è la Scienza nel suo perenne divenire, simbolo umano dell'infinita genitura dell'Essere assoluto e creazione perpetua di un mondo in cui quello infinitamente si rispecchia e si rivela a se stesso.

Immanente è l'Essere assoluto nell'Io individuale, come ci attesta la verità di fatto; ma da questa ci è altresì attestata, oltre all'assoluta posizione dell'Essere, la limitazione di questo nell'Io e il rapporto intrinseco di quella posizione con questa limitazione.

Questa è un'altra questione che può così formularsi: possiamo negar fede all'avvertimento di questa limitazione di sè che il singolo soggetto individuale afferma? E rispondiamo: senza questa limitazione neanche l'affermazione gnoseologica che è la verità di fatto sarebbe possibile. Non si può dunque rifiutare tale affermazione e, quindi, con essa non si può non accettare la limitazione in essa inerente: si tratta soltanto di purificarne l'interpetrazione — e ciò facciamo di grado in grado, dall'empiria, attraverso le scienze, alla Filosofia — e di darne con ciò una spiegazione che non contrasti alla duplice esigenza espressa dalla verità di fatto; alla esigenza, cioè, della unità dell'Essere immanente e rinascente in ogni suo atto conoscitivo, e a quella della molteplicità degli esseri che i singoli soggetti e i singoli atti conoscitivi di ogni soggetto individuale esplicano in ogni momento del loro svolgimento.

In altri termini, per fermarci a quel che nella questione della limitazione ci pare il più essenziale, si può chiedere donde derivi la limitazione inerente alla verità di fatto. Deriva dal soggetto? Se si intende con tale parola designare l'Io empirico, la limitazione non può derivare da esso: in tale ipotesi essa non può essere spiegata che come il risultato dell'azione di enti che a quello siano estrinseci; e questa è la spiegazione *ontistica* (3) dell'antico empirismo, dell'antico idealismo, dell'antico spiritualismo e del monadismo. Ma se ci eleviamo al nuovo concetto dell'Essere come soggetto assoluto dinamico ed immanente nel singolo soggetto individuale (immanente, ma perciò tale da non confondersi con esso; non trascendente, ma tra-

scendentale) allora la limitazione è da interpetrarsi come autolimitazione la cui prima manifestazione — verità di fatto indubitabile — è appunto il soggetto individuale considerabile come momento del soggetto assoluto.

La verità di fatto nella quale la Metafisica che non voglia muovere da vuoti concetti deve innestarsi come la sua *pensabilità*, è, infine, il soggetto assoluto immanente nel soggetto transeunte — l'Essere, che, per determinarsi esplicando il suo profondo valore dinamico, s'individua fino a rivelarsi a se stesso nell'Io. Epperò la verità di fatto che, psicologicamente guardata, è un'interferenza teoretico-pratica, e, propriamente, nel suo aspetto gnoseologico, è un *farsi*, cioè uno scindersi dell'originario avvertimento in interpetrazioni che lo adeguino (e non riescono ad adeguarlo giammai pienamente) — metafisicamente vuole essere, anzitutto, la purificazione di quel che di soggettivamente (individualmente) pratico l'interpetrazione contiene ed è indebitamente elevato per ipostasi a dignità di principio metafisico. In tal senso le categorie o funzioni del soggetto, anche quelle che propriamente diciamo gnoseologiche, son tutte essenzialmente pratiche in quanto cioè esprimono, anzitutto, l'autolimitazione del soggetto assoluto nei soggetti transeunti, che sono gli individui, e poi i bisogni che, data l'originaria autolimitazione, ne derivano per l'esplicazione delle limitate attività individuali.

La limitazione insomma è inerente alla *verità di fatto* e la costituisce non meno che l'altra funzione — alla quale è antagonistica, e ch'è la più profonda ed originaria — per la quale il soggetto *pone* sè stesso. Essa si esplica nella esteriorizzazione o spazializzazione, nella numerazione, nella obbiettivazione, infine, e nella produzione del finito in genere o del *fatto;* e per il suo antagonismo con l'altra funzione (la *posizione* di sè, che è infinita) genera l'esperienza come interferenza appunto delle due funzioni, ognuna delle quali per tale interferenza, pur corrispondendo originariamente, l'una all'infinita posizione (l'avvertimento), l'altra (l'interpetrazione) propriamente alla limitazione suddetta, finisce per avere in sè dell'infinito e del finito ad un tempo (4).

Da siffatta condizione psico-gnoseologica è lecito cavare la seguente conclusione propriamente di carattere metafisico: la limitazione gnoseologica inerente alla verità di fatto è la prova della limitazione ontologica (autolimitazione) del soggetto assoluto nel soggetto individuale conoscente, il quale, appunto perchè limitato, ha bisogno di *costruire* la conoscenza, di numerare, di esteriorizzare, ecc.; e mentre per un verso tende per così dire a *contrarre l'Infinito nel finito* (Cusano), dall'altro tende a sorpassare ogni finita espressione dell'Essere e dal sensibile si eleva al soprasensibile, dimostrando con ciò che questa ontologica limitazione del soggetto individuale, che la verità di fatto afferma come certissima, in tanto ha certezza, in quanto coesiste con l'affermazione dell'Essere o Soggetto assoluto immanente nel soggetto empirico.

Tale è il valore dell'autocoscienza che ci si lascia intravedere

attraverso la limitazione della coscienza come il suo immanente fondamento. L'autocoscienza è l'Uno a cui fa capo la molteplicità del contenuto di ogni singola coscienza individuale; e, così, rivela non solo ciò che supera ogni *fatto* di coscienza essendone il fondamento che lo rende possibile, ma anche ciò che accomuna tutti i singoli soggetti empirici (e però si impone la necessità di considerare bene l'aspetto sociale di ogni prodotto umano (5), compresa la Scienza) e, infine, l'unità dell'essere di tutto il mondo fenomenico, inteso questo ultimo non come una fuga di vane parvenze, ma come il necessario avvicendarsi di fatti reali. Ma l'autocoscienza non va, non può andare disgiunta dalla coscienza, che è distinzione di soggetto ed oggetto, e con ciò limitazione (autolimitazione) di quella, anzi come una sua scissione, senza la quale quella non apparirebbe; nè sarebbe possibile l'esperienza ed il suo svolgimento progressivo teoretico e pratico.

B.

1. Guardiamo ora più da vicino questo svolgimento, anzitutto nel suo valore teoretico.

Le due funzioni gnoseologiche — avvertimento ed interpetrazione — son tali che, mentre il primo si può dire che riposi sulla constatazione dell'Essere che si pone continuamente da sè in ogni atto del conoscere (epperò non è conoscenza in forma di giudizio vero e proprio: è piuttosto *intuizione*) (6) trova insidente nel suo fondo l'altra funzione — l'interpetrazione — che ne turba il riposo costringendolo a muoversi con essa e ad avvalorarne od infirmarne i risultati a seconda che si accordino o no con la verità di fatto, generando in tal modo una serie infinita di particolari e sempre nuove constatazioni o fatti e di nuove determinazioni giudicative, per la via di un continuo superamento delle precedenti, continuamente formando e riformando il mondo nella sua conoscibilità empirica scientifica e filosofica. Qui ci preme riguardare anzitutto l'empiria.

La conoscenza del fatto — abbiamo veduto — appare come l'avvertimento di alcunchè della cui esistenza non sia lecito dubitare, quando anche l'interpetrazione che ne diamo sia chiarita da posteriore riflessione come illusoria, come un errore da correggere mediante nuova e più accurata interpetrazione. Questo « alcunchè » non è tutto il fatto, ma ne è il fondo, necessariamente indeterminato; l'avvertimento di esso non è tutta l'esperienza, ma ne è il sostrato su cui la posteriore osservazione scorge ed addita ogni ulteriore determinazione. Il carattere specifico di tale conoscenza è l'incoercibile certezza. Ma quando dall'indubitabile che è, in questo primo momento, l'*obiectum* di tale avvertimento — ed è indeterminatissimo — ci sforziamo di passare alle determinazioni, allora sorge la possibilità

di errori di interpetrazione. Quell'*obiectum* ha soltanto — per una interpetrazione che si limiti propriamente a chiarire il primo rivelarsi dell'avvertimento senza aggiunta di ulteriori determinazioni che potrebbero falsificarlo — la qualifica di ciò che diciamo l'*essere*, che è solo un indice per il pensiero riflesso di ciò che sia l'avvertimento, non una traduzione cogitativa dell'intima vita di questo, che sfugge alle determinazioni concettuali. La forma di giudizio in cui tale immediata interpetrazione dell'avvertimento si esplica è quella dei giudizi esistenziali, la quale impone una distinzione tra il concetto e il fatto. I giudizi esistenziali non sono esplicazioni di concetti; sono anzi la prima tra le funzioni formatrici di concetti (categorie). A questi si suole opporre la verità di fatto (intesa in senso realistico) come limite insormontabile, come una diga di realtà contro la quale vanamente si infranga ogni escogitazione tendente a ridurre l'*obiectum* della conoscenza del fatto a costruzione soggettiva. Ma i giudizi esistenziali, assoggettati ad una critica più penetrativa, ci dicono che mentre l'essere da essi affermato è questo o quello, è alcunchè di vario, molteplice, transeunte, l'essere vero è inerente nella stessa affermazione, è l'essere affermante, dal quale la certezza si diffonde anche a quello affermato. Cioè, l'affermare è come una scissione in seno all'*essere*, una scissione che si rinnova perennemente come distinzione tra soggetto affermante ed oggetto affermato. Anche quando il soggetto afferma sè stesso, in verità, afferma esplicitamente alcunchè di sè stesso, senza mai riuscire — chè non gli è possibile — ad esplicare il suo vero essere che è l'affermante. Questa distinzione tra soggetto ed oggetto implica come fondamento che la rende possibile il ripiegarsi del soggetto su sè stesso (riflessione). La conoscenza del fatto — *avvertimento* in senso largo — vuole essere appunto la constatazione, che, attraverso la riflessione, e in virtù di questa, il soggetto conoscente riesce a fare di anteriore conoscenza, che pare immediata e che è, in questo momento, già superata. Il ripiegarsi del soggetto ci appare come un brusco e violento arresto, che, per opera di attività del soggetto, si imponga ad un processo che altrimenti continuerebbe lungo una linea infinita. Il punto in cui la serie si arresta è una nozione che, nel momento in cui è fermata e fissata, si mostra aderente a nozioni precedenti costituenti una serie che si può ripercorrere regressivamente finchè, a un altro punto, un qualcosa ci fermi che ci si oppone — come un contraccolpo all'arresto volontario da cui trae origine la riflessione — e ci obblighi a riconoscere in quel punto l'azione di un potere rispetto al quale il soggetto sia passivo, sicchè il conoscere sia un avvertimento di quell'azione. Che questo potere si consideri come estraneo al soggetto conoscente è una interpetrazione — propria della coscienza ingenua e del realismo empirico — non necessaria; poichè — vedemmo — deve anzi esser considerato come inerente al soggetto stesso, come l'Essere che individuandosi afferma tutto, e anzitutto e implicitamente sè stesso, ma che, in quanto soggetto affermante, non riesce mai a ridursi in *oggetto* di determinazione cogitativa e, con ciò, limita la sua attività determinatrice come davanti ad un ostacolo.

2. Di questa — che è questione metafisica — abbiamo precedentemente fatta la valutazione logica che in confronto ad altre dottrine ci mostra essere più conforme alla verità di fatto la dottrina dell'autoposizione ed autolimitazione del pensiero. Qui ne facciamo la riprova psicologica consistente nel dimostrare come si chiariscano alla luce della verità di fatto, così come è stata precedentemente formulata, le parvenze realistiche che nella coscienza ingenua il sorger della conoscenza di fatto ed il suo svolgimento assumono. Constatiamo, intanto, psicologicamente, un contrasto in seno alla conoscenza concreta, contrasto che si palesa in vari aspetti. Per l'*avvertimento*, la conoscenza concreta ha il carattere di certezza, afferma *quel ch'è* — l' ὅτι — e mentre nell'intimità sua è ricca di un contenuto vivo, individuale, per il pensiero *riflesso* tale contenuto è alcunchè di ineffabile; esso non riesce ad esprimerne che l'essere indeterminato, l'universale astratto. Laddove questo essere, nell'intimità inesprimibile dell'avvertimento, è vita, è il Reale attivo vivente, esso stesso, poi, appena espresso (e, possiamo dire, *vissuto*) contrappone a sè stesso quel momento, già vissuto, come oggetto passivamente avvertito dal soggetto. Tutto attorno ad esso si diffonde un alone d'indeterminatezza nel quale il soggetto è continuamente tratto a cavare sempre nuove determinazioni oggettive che non riescono ad adeguare l'infinità dell'intimo avvertimento onde il Reale soggetto vive e si afferma ineffabilmente. Questa tensione del soggetto ad esprimere e a determinare sè stesso è appunto quell'alone di indeterminatezza che circonda il determinato ed è *sentimento*. Le determinazioni sono altrettanti gradi di uno sviluppo o processo che, partendo dal soggetto in tensione, ritorna ad esso. I momenti dell'intima vita dello avvertimento sono, anzitutto, determinazioni *espressive* sentimentali fugaci e caduche, alcunchè di transitorio, un attimo — ch'è appunto l'avvertimento — emergente in modo discontinuo da una sottostante continuità, che, per essere estemporanea e interminata, è inesprimibile. Qui non è il caso di entrare in particolari propri di una trattazione psicologica. Basterà accennare quel che più importa mettere in rilievo e, per così dire, tracciare le linee schematiche di una spiegazione psicogenetica dell'esperienza che dia la riprova del principio formulato dell'autoposizione ed autolimitazione dell'essere, quale emerge dalla verità di fatto. Basta qui intanto fermare l'attenzione sulla condizione di fatto antecedente al formarsi dell'esperienza; cioè sulla *psichicità* indeterminata, ma ben più viva che non quella che è poi assoggettata all'elaborazione produttrice della conoscenza propriamente detta. Le prime determinazioni, che questa rendono possibile, sono, come è noto, il tempo e lo spazio. Ora, finchè dei momenti fuggevoli e caduchi dell'avvertimento primordiale non si venga formando qualche notevole traccia, finchè non si abbia quella che Aristotile disse μονὴ τοῦ αἰσθήματος, nessuna formazione psichica è possibile. Grande è l'importanza della memoria nella costruzione dell'esperienza teoreticamente e praticamente intesa. Or quale si può pensare che sia il fondamento della sua possibilità se non questo dello spirito inteso come attività che permanga una e identica nei

suoi cangiamenti provocati dall'intima tensione determinatrice di molteplici individuazioni fenomeniche? Questa stessa tensione si traduce in determinazioni *indicative* — tempo e spazio — tra loro interferenti, che rompono la immanente continuità e infinità donde emergono le fugaci individuazioni dell'attività psichica — e tendono a ricostituirla in forma seriale che non può non essere inadeguata e ci dà l'indefinito spaziale e temporale, che non è il Reale immanente nel soggetto conoscente ma un suo prodotto e un mezzo adattissimo alla indefinita prosecuzione e ricostruzione dell'esperienza. Quel che d'intimo è nei momenti dell'avvertimento sfugge alle determinazioni indicative gnoseologiche: è sentimento e, come tale, materia di una più profonda *espressione* della vita del soggetto che supera la conoscenza ed esplica il profondo valore pratico della sua attività. Anche questa *espressione*, poi, è obbietto o spettacolo del soggetto nell'Arte (7), che è, se ben si guardi, determinazione indicativa anch'essa, non di obbietti, sibbene di stati di animo. Quanto alla conoscenza propriamente detta, le indicazioni temporali e spaziali, l'esteriorizzazione e la numerazione, non bastano ad appagare l'esigenza del soggetto conoscente. Il pensiero insistendo esige ed esplica ulteriori e maggiori determinazioni, quali sono le interpetrative. All'ὅτι ἔστιν aggiunge il τί ἐστιν e il διότι , cioè le categorie della interpetrazione o giudizio propriamente detto che, però, astratte dal loro necessario rapporto con l'avvertimento, sono universali vuoti, mere forme di elaborazione di quello, forme che l'astrazione fissa erroneamente come per sè stanti e che, per astrazione appunto, nella mancata loro applicazione all'avvertimento son soggette ad errori, così come le determinazioni indicative separate dai singoli momenti di avvertimento e considerate come aventi valore oggettivo. In generale l'obbiettivazione in cui consiste la conoscenza risulta da una interferenza delle due funzioni: avvertimento e interpetrazione. L'obbiettivazione della conoscenza scientifica è un graduale allontanarsi dalla materia dell'avvertimento considerato in quel che vi ha di più contingente ed accidentalmente soggettivo: ciò ch'è necessaria astrazione — abbiamo già accennato e vedremo più particolarmente in seguito — adatta a soddisfare l'esigenze teoretico-pratiche delle singole scienze, intese ad una penetrazione del dato empirico (scienze naturali) e delle sue determinazioni indicative (scienze matematiche) che spogli, nell'un caso e nell'altro, l'obbietto conosciuto di ogni erronea parvenza e ce ne assicuri un sempre maggior dominio. L'astrazione, resa possibile dalla scissione stessa della verità di fatto e dalla attività del soggetto che di quella scissione è il fondamento, sostituisce, in tal modo, al fatto bruto il fatto scientifico, che vuol essere lo schema fittizio di quel che di non contingente si trovi nell'altro, come l'uno permanente attraverso la molteplicità dei singoli casi. Ma se il liberarci dell'accidentalmente soggettivo è un vantaggio assicuratoci dalla conoscenza scientifica, d'altra parte essa, finchè non si assoggetti ad una redintegratrice critica gnoseologica, continua, anzi accentua mediante l'astrazione, quella parvenza che è il fondamentale errore

della conoscenza volgare già penetrata anch'essa di astrazione: il considerare l'obbietto come per sè stante e solo accidentalmente in rapporto col soggetto.

L'astrazione ha sua radice nella scissione stessa che l'Essere compie nella coscienza, scissione che dovrebbe essere distinzione sgorgante dall'unità e non dualistica separazione di soggetto ed oggetto. Da tale separazione procedono le arbitrarie ipostasi e gli errori.

Redintegrare ciò che l'astrazione separa: ecco il concetto della conoscenza filosofica rispetto alla volgare ed alla scientifica. E questo redintegrare è un ritorno all'unità d'onde promana la distinzione (l'autodistinzione) di soggetto ed oggetto, unità ch'è il limite così dell'avvertimento come dell'interpetrazione. Il Reale che nella conoscenza si obbiettiva è in sè stesso inobbiettivabile, non può essere colto dall'avvertimento, poichè esso stesso è l'avvertente, nè dalla interpetrazione determinatrice poichè ogni determinazione è un suo prodotto ed esso è il produttore. L'interferenza di avvertimento e interpetrazione ci dà il *pensato:* il Reale-soggetto si pensa soltanto *ponendosi come tale* nell'autocoscienza, ma invano tenta di ridursi ad alcunchè di obbiettivato; in tal senso è impensabile. L'oggetto, invece, è il pensato ch'è impensabile come soggetto, ma presuppone necessariamente il soggetto che l'obbiettiva, cioè lo avverte e lo determina (8).

3. Come per la sua attività, così anche per la sua passività il soggetto è da pensarsi come in continua tensione verso ciò che oltrepassa i limiti delle sue due funzioni gnoseologiche interferenti; cioè verso l'Essere, dal quale pensiero ed avvertimento, come da presupposto fondamentale comune — ch'è, ad un tempo, il *presupponente* — derivano ed al quale per diverse vie pare che tendano per coglierlo e con esso coincidere.

Questa tensione del soggetto — abbiamo detto — non si traduce in conoscenza, ma in sentimento ed è l'indice dell'Essere, non immobile, ma motore di sè, mediante il pensiero e l'avvertimento, e che coincide davvero con l'una e con l'altra di tali funzioni, ma in diverso modo: come intima vita dell'avvertimento (*sentire* e *sentir di sentire*) (9) intraducibile in obbietto pensato; come l'Essere in sè che attua il sentire ma, nella sua infinità, sorpassa ogni intimità di avvertimento (è sovrasensibile); come soggetto vivente che in una singolare individuazione (il sentito) contrae l'Infinito, fonte inesauribile di individuazioni; come l'intima passività che non può essere pensata, ma soltanto sentita (vissuta) e come l'attività, ineluttabile presupposto della passività, e che non può essere, nonchè sentita, neanche pensata come un fatto, ma come il Fare, radice essa stessa della passività, come un insuperabile ostacolo che il soggetto senta nel suo sforzo di determinare conoscitivamente l'Essere che pone inevitabilmente nel suo stesso atto di conoscere. L'appagamento di questa tensione continua del soggetto non può essere mai definitivo; è una serie progressiva di sforzi di ripiegamento del soggetto su sè stesso, sforzi che scindono, mediante l'astrazione, la concretezza della

sintesi delle due funzioni per metter in risalto or l'una or l'altra di esse, come i due momenti di unica funzione originaria, e rendono possibile un continuo rifarsi della conoscenza e un suo continuo ulteriore procedere, mediante critica, a sempre nuove posizioni. Si mettono in risalto or l'una or l'altra delle due funzioni senza riuscire ad isolarle — il credere di poterle isolare, o di potere ridurre l'una all'altra di esse è cagion di errore — e il criterio di questo lavoro di astrazione è il seguente. Se si vuole rilevare quel che in una determinata conoscenza è indubbiamente certo, e può non considerarsi come prodotto cogitativo fittizio, bisogna anzitutto cogliere quel momento in cui il pensiero ingenuo è tratto a ripiegarsi su tale nozione per rifarsi a quella posizione primordiale in cui l'avvertimento è dichiarato tale dalla interpetrazione che gli è inerente. Scindere l'uno dall'altra in modo assoluto non è possibile; bisogna cogliere l'uno e l'altra nella loro nativa concretezza. Partendo poi da questa possiamo, per così dire, depotenziare regressivamente il pensiero fino ad un limite (ch'è appunto un *concetto-limite*) oltre il quale non sia più possibile tradurre nel linguaggio del pensiero l'avvertimento senza menomare quest'ultimo di quel che è il suo proprio carattere: la certezza indubitabile, che il soggetto conoscente attribuisce, nella fase del pensiero ingenuo, al sentimento di un'azione estrasoggettiva, ma non può poi, nella riflessione, non trovare e non riconoscere in fondo a sè stesso come l'indice della sua autoposizione oltre che della sua limitazione. Su quest'ultima sorge la questione che abbiamo già esaminata e ch'è materia di valutazione diversa nelle diverse dottrine filosofiche: ma nell'esame che il pensiero riflesso voglia farne, senza preoccupazioni dottrinali, senz'altro proposito che quello di lasciar parlare *logicamente* il fatto, l'intrinseco rapporto tra tale limitazione del soggetto e la sua autoposizione non può non essere constatato, talchè una identica certezza involga entrambi gli aspetti del soggetto conoscente. Si potrà considerare come opinabile la soluzione della questione filosofica intorno all'origine di tale certezza; ma la constatazione psicologica di essa è innegabile. Un processo inverso bisognerà poi seguire per distinguere la parte che nella conoscenza del fatto spetta propriamente all'*interpetrazione*. Come a constatare l'avvertimento ci fu d'uopo spogliare la conoscenza del fatto (esperienza, in senso largo) di determinazioni cogitative mediante una depotenziazione regressiva, così, per astrazione in senso inverso, mettendo in risalto secondo il noto criterio kantiano (*è « a-priori » ciò che non può essere oggetto d'intuizione*) gli elementi irreducibili ad avvertimento, possiamo additare quel che nella conoscenza concreta è propriamente interpetrazione. E come la prima astrazione giunge regressivamente ad un concetto-limite, così quest'altra giunge, in senso inverso, ad un avvertimento-limite: l'innegabile, quantunque implicita e sottintesa, constatazione che il pensiero fa sempre di sè, ch'è appunto avvertimento intraducibile in una determinazione cogitativa; sicchè al pensiero che chieda che cosa sia l'avvertimento, il pensiero stesso può rispondere: *quod petis in manu habes!*

Questa compenetrazione delle due funzioni, che è la verità di fatto, diventa nel suo svolgimento, menomandosi della nativa vivezza e concretezza, la conoscenza, quando dall'avvertimento indeterminato dell'Essere passa prima alle determinazioni indicative, poi alle giudicative. Di quelle la prima — la più intima alla coscienza — è la temporale. L'avvertimento del momento vissuto — abbiamo veduto — è il primo sostrato di ciò che dicesi il fatto, che, avulso dall'immanente e costante avvertimento dell'Essere inerente al soggetto conoscente (avvertimento ch'è un eterno presente) si solidifica e fissa in alcunchè di statico e diventa la cosa. Tanto della cosa, quanto del fatto, come di due specie dell'*obiectum* dell'avvertimento, carattere comune è la certezza. Ma il *fatto*, nel suo primo rivelarsi come termine dell'avvertimento, serba il genuino carattere della coscienza da cui deriva, ch'è il *cangiamento* in seno all'Essere che si pone nel soggetto. Senza cangiamento non vi sarebbe scissione o sdoppiamento del soggetto, non vi sarebbe coscienza. La nozione di *cosa* (10), è invece alcunchè di più astratto dall'avvertimento; riacquista concretezza quando la si risolve nella nozione di fatto. La determinazione indicativa spaziale, propria della cosa, è, dunque, l'indice di una maggiore e posteriore astrazione dall'avvertimento; ma reagisce su lo stesso avvertimento temporale; sicchè è da distinguere tra il tempo genuino, indice del flusso della coscienza, e il tempo *spazializzato* (11).

Quanto alle determinazioni giudicative, senza le quali non abbiamo vere e proprie nozioni di fatto e di cosa ma avvertimenti temporali e spaziali (*questo qui; questo ora*) possono ridursi alle due fondamentali di sostanza e di causa corrispondenti alle due indicative di spazio e di tempo.

Il « fatto » ha dunque (e lo stesso dicasi della nozione di « cosa » che in quella di Fatto vedemmo potersi ridurre) il carattere di certezza dall'avvertimento, la sua determinatezza dal tempo (spazializzato) e dalla categoria della causa (Essere o sostanza attuosa); dalla compenetrazione, infine, o interferenza di entrambe le funzioni — avvertimento e interpetrazione — onde si esplica la coscienza, ha la sua concretezza per la quale esso è un'*individuazione*.

4. Ma il « fatto » ha sovratutto un significato pratico derivante dalla coscienza nel suo valore profondo dinamico, cioè come attività pratica. Nella linea temporale, al momento vissuto che come passato si contrappone all'eterno presente della coscienza risponde, per un altro verso, il futuro, come termine di quella tensione che è la condizione normale della coscienza, indice del suo valore essenzialmente pratico. Il passato non sarebbe un *fatto* se non vi diffondesse questo suo intimo valore pratico la coscienza. E però l'*esperienza* ha il suo significato essenzialmente pratico, corrispondente all'ètimo suo, non perchè serva come mezzo alla pratica, ma perchè le categorie che la costituiscono sono, nel loro intimo valore, funzioni onde si esplica l'*attività* del soggetto: sicchè, possiamo dire, un profondo valore pratico è in ogni prodotto psichico, anche in quelli che mostrano espli-

citamente un valore teoretico, quali le Scienze e la Filosofia. Già il concetto stesso di *attività* implica che questa sia essenzialmente *pratica* tanto che il dire *attività pratica* parrebbe tautologia se con ciò non si facesse la debita distinzione tra due forme dell'attività — il Conoscere e il Fare — nel senso in cui l'analisi della verità di fatto ci mostra doversi fare, riconoscendo cioè priorità logica alla dinamicità dell'Essere — e quindi al Fare — rispetto alla fenomenalità e al Conoscere. È bene dunque, ora, fermare alcune considerazioni di proposito sul *Fare*.

Anzitutto, riesaminando il concetto di attività pratica, possiamo vedere che esso si riduce infine a quello di libertà, che è — nella sfera della pratica — la traduzione del principio metafisico-gnoseologico dell'autoposizione dell'Essere nel soggetto conoscente. E come nel conoscere la limitazione del soggetto vedemmo doversi intendere come autolimitazione dell'Essere immanente nel soggetto, così, nella pratica, la necessità etica dell'operare (legge morale) non è estrinseca, ma intrinseca al soggetto, il cui piegarsi al comando necessitante va inteso come un'auto-obbligazione o auto-passività. Nel soggetto stesso deve essere, ad un tempo, la fonte della libertà e della necessità. Solo allora esso è veramente attivo — cioè, libero — quando non sia estrinsecamente necessitato, ma sia necessitante sè stesso. Non dunque due mondi: il mondo della natura e quello della libertà, ma uno solo; quello dell'Essere che si esplica liberamente e supera le sue esplicazioni, che, una volta che siano tradotte in fatto, gli si contrappongono come ostacoli o materia da superare. Così concepito il soggetto, si riadduce veramente il conoscere al Fare come un momento di questo; e non ha ragione di essere la opposizione tra Conoscere e Fare, ma soltanto la distinzione come tra due momenti della stessa attività dell'Essere. Procuriamo di chiarire la distinzione con una sommaria analisi psicologica.

Fin dalle prime sue manifestazioni immediate l'attività psichica si traduce in impulso. Il cosiddetto *riflesso psichico* è, nel suo rapido svolgimento, graficamente rappresentabile da una parabola i cui due rami — l'ascendente e il discendente — rappresentano quel che ci appare come un doppio movimento: un movimento centripeto o di azione dall'esterno e un movimento centrifugo o di reazione dall'interno. L'uno e l'altro sono gli indici fenomenici del valore dinamico della manifestazione psichica, cioè, di quella inscindibile connessione di due aspetti — passività e attività — che abbiamo già visto balzar fuori dalla interpetrazione nativa inerente all'avvertimento come il significato da darsi alla interferenza fra le due funzioni gnoseologiche. Il che, insomma, significa che l'interferenza teoretica è nel suo valore profondo una interferenza pratica; e, propriamente, la coscienza e la conoscenza, sono come un momento intermedio tra due momenti pratici: passività ed attività. Che cosa vuol dir ciò? Che l'intervento del conoscere sia alcunchè di accidentale rispetto alla pratica e non abbia altro valore che di mezzo che *serva* alla pratica? Tale è, in fondo, l'errore *prammatistico;* ma

ben altra conclusione può e deve logicamente scaturire da tale verità di fatto. Cioè: non l'accidentalità della *teoria* rispetto alla *pratica*, ma la riduzione di entrambe all'*attività* di cui son due forme distinte e parimenti valide: chè, anzi, attraverso la *teoria* ci si rivela davvero nel suo valore profondo la *pratica*. La coscienza che si interpone tra i due momenti pratici ci dice che entrambi sono possibili soltanto là dove l'Essere si individua in un soggetto. Dove manchi coscienza — che è la piena individuazione — come, ad esempio, nelle azioni riflesse, non v'è vera praticità. Noi chiamiamo impropriamente attività e passività i due momenti dell'azione riflessa per un'estensione analogica regressiva che in essa facciamo del riflesso psichico, che è, propriamente, la sensazione con la sua impulsività. Manca nell'azione riflessa la capacità di scelta e direzione propria della psichicità: in essa è soltanto un'oscura dinamicità più complessa della fisico-chimica; non altro. Chi non insista bene in questa distinzione risica di ridurre la psichicità — anzi tutti i gradi della evoluzione cosmica — al primo, che è il gioco delle forze fisico-chimiche, negando, in tal modo, l'evoluzione stessa e dichiarandola un epifenomeno di quella. Chi quella distinzione abbia bene in vista, può, invece, cavarne la luce adatta a rischiarare fin quel cieco gioco delle forze fisico-chimiche, scorgendovi l'indizio di una dinamicità non ancora rivelantesi a sè stessa, ma pur sempre dinamicità immanente nella materia (ci serviamo di questa e di altre parole dell'uso comune, riformandone il significato come l'analisi della verità di fatto ci impone) e la materia concepisce non inerte, come nella dottrina materialistico-meccanica, nè mossa da un Motore estrinseco e trascendente (il Materialismo Meccanico è necessariamente alleato al Teismo), ma avente in sè stessa il principio motore; tale, insomma, che concentrandosi in virtù di esso, e sempre più perfettamente individuandosi, si mette in condizione di avvertir sè stessa e di agire liberamente.

5. Quella scissione in seno all'Essere che è la coscienza è altresì la libertà — cioè, la vera e propria attività, da cui infine ha origine la stessa passività e necessità. L'avvertimento è l'indice, ad un tempo, della passività del soggetto e del suo porsi ed affermarsi come soggetto, cioè della sua attività.

Dei due momenti pratici — attività e passività — il primo, s'intende, è quello che rende possibile il secondo. Come delle due forme logiche — affermazione e negazione — la prima è quella senza la quale la seconda non avrebbe alcun senso, così, possiamo dire, l'attività è assoluta affermazione dell'Essere a sè stesso; la passività è, come la negazione, necessariamente (logicamente) posteriore rispetto all'attività. E, viceversa, l'affermazione è assoluta attività; la negazione è invece il momento in cui l'attività affermatrice esplicandosi si distingue dalle sue esplicazioni e distingue tra queste; è il momento della scissione per la quale l'Essere individuantesi, avvertendo le sue esplicazioni, avverte ad un tempo sè stesso come resistente, nel suo fondo, alla sua stessa attività determinatrice, la quale, così limitata, volgesi in passività e presuppone appunto nel

fondo dell'Essere un'attività superante ogni singola determinazione ed ogni singolo momento di passività, un'attività che è infine quella stessa che pone la passività, sicchè questa non dipende da alcunchè di estraneo: è un'auto-passività.

Tale è il volere: oscura dinamicità nel fondo dell'Essere giunta attraverso l'individuazione alla coscienza di sè. E la coscienza — il cui valore si rivela come conoscenza — è, nel suo fondo, quella dinamicità che si esplica e contrappone a sè stessa le sue esplicazioni e *si fa* continuamente, rivelandosi attiva e passiva ad un tempo. La genesi della coscienza è il problema della individuazione umana inteso come il punto culminante del più vasto problema del Divenire.

Come questo è insolubile al pensiero filosofico che tenga fermo un rigoroso criterio monistico (quale quello che abbiamo cavato dall'analisi della verità di fatto) se non si consideri l'Essere come pregno di intima dinamicità, così insolubile è il problema genetico della coscienza — e lo riguarderemo particolarmente più in là — se questa non si considera come fornita di valore essenzialmente pratico. Essa è, insomma, il Volere stesso, non come funzione che stia accanto al conoscere, ma, anzi, come tutta l'attività dello spirito che nelle sue esplicazioni attinge quel punto critico che è *coscienza* e *conoscenza* per conchiudere sempre ad azioni che ne esprimono l'originario valore dinamico. Si suole, invece, considerare la volontà come una funzione che, non solo si distingua dal conoscere — e distinguersi deve — ma gli stia accanto e nello stesso piano e gli si opponga anche e con esso si intrecci, in modo che vi sia bisogno di atti di volontà per proseguire il lavoro conoscitivo e di atti di conoscenza per attingere il fine della volontà. Vero è l'intreccio di atti conoscitivi e volitivi, ma la genesi di tal fatto più che a coordinazione di due funzioni distinte è dovuta ad una scissione della unica funzione ch'è la *dinamicità* psichica, scissione che trova le condizioni della sua possibilità nell'individuo umano.

6. A che approda, poi, questa interferenza teoretico-pratica rivelantesi attraverso un alternarsi di attività e passività? Ad una sempre più piena individuazione: alla formazione della persona, o carattere. Il nucleo di questa formazione è il temperamento, cioè l'attività incoercibile dell'individuo o quel che dicesi il *naturale*, sul quale si dispongono le esplicazioni coscienti che sono opera di giudizio valutativo, la quale riesce non certamente a mutarlo ma a metterlo in condizioni che ne inceppano ed inibiscono o ne agevolano lo sviluppo. Il volere è questa interferenza fra temperamento e giudizio valutativo analoga a quella gnoseologica tra avvertimento e interpetrazione: è attività spontanea che alla luce della coscienza si torce su sè stessa (inibizione), per dar luogo a giudizi valutativi diversi, spesso opposti e in conflitto tra loro. L'epilogo di questa lotta è la risoluzione, cioè la restituzione totale o parziale al temperamento della dinamicità prima inibita. Ma questa restituzione non la fa al temperamento un'attività estrinseca e trascendente: l'attività è una; si scinde alla luce della coscienza e quel suo primo grado che è il temperamento subisce il giogo che il grado superiore o ra-

zionale gli impone. Questo soggiogamento dell'Io empirico all'Io trascendentale non è passività: è auto-passività. L'attività pratica stessa volgesi dunque in auto-passività per dare a sè stessa la nuova via di esplicarsi senza intoppi, ma altresì senza quella primordiale spontaneità che non è vera libertà poichè quella è piuttosto *necessitata che necessitante*.

Che significato dobbiamo dare a quel che comunemente dicesi *dominio di sè?* Il *sè* a cui si allude in questa espressione è il temperamento; dominio di sè è la padronanza sul proprio temperamento, la capacità di nasconderne le manifestazioni esterne. Questa padronanza è maggiore in taluni che in altri; e quelli che meglio la possiedono non sono sempre i migliori. Qual'è la fonte da cui deriva? Tanto negli uomini che seguono idealità etico-sociali, quanto negli altri che tendono a soddisfazioni puramente egoistiche la padronanza di sè — che si acquista a poco a poco per forza di abitudine (di abituali giudizi valutativi) — ha sua prima origine nella riflessione che sdoppia l'attività pratica mettendo in risalto e in contrasto il fondo naturale della persona col concetto di persona che il soggetto si va foggiando come un fine da conseguire. E poichè più complesso, più alto è tale concetto quando a formarlo concorrano quei concetti che sono le idealità etico-sociali, maggiore è la lotta che si combatte nella coscienza di chi dalle circostanze della vita fu avviato a quelle idealità, in ispecie se il temperamento è forte e non facilmente piegabile.

7. Le idealità etico-sociali costituiscono un mondo nuovo, il mondo dei valori, il mondo umano — famiglia, società civile, nazione, stato, umanità — in cui il soggetto perde l'illusione che gli fa credere che il suo valore sia quello di essere uno tra i tanti soggetti, ed avverte il vero fondo dell'esser suo come soggetto universale che per gradi si vada svolgendo fino a superare la stessa *mondanità*, fino a toccare le soglie dell'Essere che rivelasi come Valore nelle esplicazioni superiori dello spirito. Quell'illusione che il soggetto perde di essere un individuo transeunte tra altri individui, cioè che il suo valore consista nel considerarsi come unità numerica di una somma, è l'indice di una profonda trasformazione avvenuta in seno alla stessa coscienza considerata come distinzione gnoseologica di soggetto e oggetto, la quale, mentre dapprima cela il vero valore del soggetto e lo mette allo stesso piano dell'oggetto, ora, al cimento della vita sociale, si libera dalla sopraffazione di quel secondo termine sul primo — sopraffazione apparente, poichè la fonte di essa è la funzione soggettiva dell'obbiettivazione — e se ne libera appunto perchè nella vita sociale il soggetto individuale ha davanti a sè come oggetti altri soggetti individuali, nei quali riconosce sè stesso traendone nuova forza di ripiegamento sempre più profondo su sè stesso, finchè riesce a scorgere in sè immanente quella fonte di obbiettivazione come soggetto universale del quale i singoli soggetti siano altrettanti momenti, analoghi a quelli che psicologicamente ogni singolo soggetto ravvisa nel suo sviluppo. L'unità di questi momenti, ch'è psicologicamente, il soggetto individuo, nella vita sociale è

l'*uomo in grande*, come l'antico pensiero ellenico seppe vedere; e il suo sviluppo è la Storia attraverso la quale questa idealità si manifesta per gradi, come ciò che veramente vale; non solamente come *ciò che è*, ma come *ciò che deve essere*.

Quando alla luce dell'autocoscienza si rivela il dovere, il soggetto avverte sè stesso e s'interpetra come attivo e passivo ad un tempo, come necessitante e come necessitato; e della attività e passività sua trova unica radice la dinamicità dell'Essere immanente in quelle singole manifestazioni che sono i soggetti coscienti. Quel che per la conoscenza è avvertimento esprimibile in giudizi esistenziali, è, ora, avvertimento esprimibile in giudizi valutativi edonistici. La determinazione gnoseologica indicativa spaziale perde, in questo profondo ripiegamento del soggetto su sè stesso, ogni valore; e tra le indicazioni temporali emerge, ora, e prevale sul presente e sul passato il futuro come indice della tensione del soggetto, della sua dinamicità esplicantesi in azioni. Le categorie gnoseologiche sono, ora, inadeguate ad esprimere le nuove determinazioni che il soggetto trae da quell'alone sentimentale che involge la conoscenza; a quelle sottentrano, o, meglio, a quelle prevalgono, emergendo ora più determinatamente, le categorie valutative (estetiche, etico-sociali, religiose, ecc.). Abbiamo, in tal modo, una vera produzione, anzi creazione, per opera di categorie che non solo si distinguono dalle gnoseologiche, ma le superano e le assorbono in sè dando loro il significato concreto definitivo, che non è più quello di mera interpetrazione del Reale, ma anzi di energie onde il Reale concretamente si manifesta e rivela a sè stesso e continuamente rinnova e produce sè stesso. Sicchè il Conoscere serve al Fare non come una funzione distinta *toto coelo* da esso, ed avente valore di mezzo rispetto alla funzione pratica, ma come il momento critico di questa funzione, la quale da quella crisi appunto, che è la coscienza, con la distinzione gnoseologica di soggetto e oggetto, è messa in tal condizione da perdere quella cieca spontaneità primordiale, per acquistare — con la autocoscienza, o rivelazione di sè a sè stesso — la capacità di dirigersi liberamente nelle sue produzioni e nei suoi disfacimenti seguiti da sempre nuove redintegrazioni. Quando questa capacità di dirigersi venga menomata da circostanze perturbatrici, non per questo vengono meno i mutamenti; senonchè questi invece di essere evolutivi sono dissolutivi: invece di progresso si ha, allora, regresso. L'arresto dei mutamenti, la condizione perfettamente statica non è possibile; vi si oppone la dinamicità dell'Essere. Sicchè il motto « rinnovarsi o perire » va inteso a questa stregua e significa che ogni momento della vita psichica, tanto degli individui quanto dei popoli, ha o non ha in sè la tensione ad un momento superiore; e se non l'ha, non per questo si arresta, ma precipita in condizioni già sorpassate e diventa materia elaborabile in un grado inferiore di dinamicità, nel quale, menomata la complessità della coscienza, e, con essa, l'autonomia del volere o libertà, sottentrano all'una e all'altra le oscure forze che diconsi naturali, fino a quando nuove circostanze possano nuovamente sprigionare quella luce e quell'autonomia.

I popoli che l'una e l'altra di queste condizioni possiedono e che esplicano, in virtù di esse, la loro vita, hanno una storia. Questa non può disgiungersi dal concetto di progresso. Epperò il valore definitivo dello spirito nelle sue manifestazioni è storico, cioè, misurabile dal grado di progresso raggiunto e dalla tensione maggiore o minore a superarlo. Ed è qui, pure, il criterio ultimo della verità di fatto. Arte, scienza, morale, religione, filosofia, sono prodotti storici, ognuno dei quali in tanto ha valore in quanto esprime il grado della vita storica. Possiamo aggiungere: nessuno di tali prodotti può mai considerarsi come rinchiuso in una sua espressione definitiva. Anche la più esatta tra le scienze è soggetta alla legge del continuo rinnovamento; ed è, perciò, legittimo il dire che la vera scienza è la Storia della Scienza; che la Filosofia è la Storia della filosofia.

8. In questa continua tensione onde risulta la storia si assolve tutta l'attività dello Spirito, che è — possiamo ben dire — essenzialmente pratica. Ma la Storia è, infine, anch'essa un conoscere, anzi il conoscere concreto: il fatto storico è, appunto, il fatto vivente, il suo *farsi* e il suo *rivelarsi*. E però il Fare e il Conoscere sono i due aspetti del Reale che si rivela a sè stesso; e coincidono. Se questa rivelazione dicesi il Conoscere, essa è rivelazione del Fare; la sua fenomenalità.

---

(1) Fin dalla sensazione — diceva il Galluppi (*Saggio filosofico*, ecc., *passim*) — si ha un inscindibile rapporto tra soggetto e oggetto. Vero è che il suo oggetto vuol essere estrasoggettivo, ma non può, data la inscindibilità del suo rapporto con quello.

(2) « La necessità dell'essere — dice Giov. Gentile (*Teoria generale dello spirito come atto puro*, Pisa, 1916, pag. 186 segg. Lez. XXIV) — coincide con la libertà dello spirito... ». E più in là: « Metafisici ed empiristi non rimarranno tuttavia soddisfatti di questo nostro concetto della libertà... ». Ma la sua critica diretta contro metafisici ed empiristi presupponenti l'essere come astratta oggettività non può dirigersi contro l'Essere inteso come Soggetto trascendentale che si pone e si limita incessantemente e si conosce così limitato, ma, perciò appunto, si sottrae, nel suo atto di autoposizione e di autolimitazione, alla vera e propria conoscenza.

(3) B. Spaventa, *Esperienza e Metafisica*. Opera post., 1888, *passim*.

(4) Si distingua l'avvertimento puro, infinita posizione, dall'avvertimento empirico ch'è avvertimento interferente con interpetrazione.

(5) È questa una considerazione accennata in più luoghi dall'Hegel nella sua Enciclopedia.

(6) V. il mio scritto *L'intuizione nella vita psichica*, nel volume delle onoranze a Roberto Ardigò (Bocca, 1898), ripubblicato qui in appendice.

(7) V. B. Croce, *Estetica*, P. I.

(8) V. Giov. Gentile, op. cit., *passim*.

(9) E la geniale osservazione di P. Galluppi sulla quale si è fermata l'attenzione di B. Spaventa, in una sua memorabile prolusione.

(10) Acuta distinzione — questa di *cose* e *fatti* — ampiamente svolta da Roberto Ardigò.

(11) V. Giov. Gentile, op. cit., *passim*.

CAPITOLO III.

Considerazioni storico-filosofiche sulla interpetrazione della verità di fatto.

SOMMARIO.

1. Come storicamente si venne svolgendo la questione della verità di fatto nel suo valore gnoseologico? La ricerca storico-filosofica potrà farci valutare più concretamente il rapporto tra l'*avvertimento* e l'*interpetrazione*. — 2. Prima soluzione: empirismo dommatico. Gli si contrappone un intellettualismo parimenti dommatico. — 3. La passività del soggetto conoscente affermata da tutte le dottrine filosofiche fino a Kant. Dottrina Kantiana. Considerazione di B. Spaventa: dottrine *ontistiche* e dottrine *fenomenistiche*. — 4. Nuovo intellettualismo: il realismo metafisico dell'Herbart. Suoi difetti: sue legittime esigenze. Necessità di un'analisi che non mutili la verità di fatto, che, cioè, come dice lo Spaventa, lasci parlare il fatto stesso. — 5. Come si debba intendere e applicare questo criterio. Considerazioni dello Spaventa. — 6. Bisogna rispondere al quesito: perchè è indubitabile l'*avvertimento*? Rapporto tra le due funzioni gnoseologiche nell'autocoscienza: quale di essa è l'originarià? Ulteriori considerazioni di B. Spaventa. Originaria non è nè l'una nè l'altra delle due funzioni, ma il loro rapporto. — 7. Valutazione metafisica di soggetto e oggetto. Nel rapporto gnoseologico soggetto e oggetto non sono pari; l'oggetto - dice lo Spaventa - è nel soggetto e non viceversa. — 8. Falsità dell'oggettivismo volgare e del malinteso soggettivismo. Dalla relazione non si può uscire. Le due funzioni gnoseologiche si riadducono a un'attività dalla quale - per una specie di crisi o scissione - derivano. Quale è il valore di tale attività? — 9. Questo quesito si può tradurre in questo altro: perchè tale attività si sdoppia nelle due funzioni? È un atto libero questo ripiegamento? *Deve* essere tale, se no, rovina la fede che il pensiero ha in se stesso come atto immanente in ogni suo singolo fatto. E perchè dunque compie questo sdoppiamento il pensiero? Perchè - si risponde - trova in se stesso alcunchè di resistente alla sua *produttività* obbiettivatrice: il suo *essere*.

1. La Filosofia — abbiamo detto (V. Cap. I, n. 2) — è, nella sua concretezza, la Storia della Filosofia. Intendere bene una questione filosofica significa assistere alla sua genesi, la quale si trova seguendo le linee fondamentali dello svolgimento storico del pensiero filosofico. Una questione, poi, gnoseologica capitale, qual'è questa della verità di fatto, anche quando non sia posta esplicitamente, è pur sempre implicita e sottintesa, e non si tratta che di risalire dalle particolari dottrine filosofiche — siano anche esclusivamente metafisiche — alle tacite premesse gnoseologiche donde quelle possano logicamente essere derivate, per trovarvi la posizione e la soluzione che implicitamente in quelle fu data alla questione della verità di fatto. Questa — s'è veduto — è tale, per estensione, da abbracciare non la sola conoscenza, ma tutta l'attività psichica: nondimeno il suo primo e più ovvio aspetto è quello gnoseologico. E quantunque

l'esame già fatto ce la mostri risultante — appunto nel suo primo aspetto — dall'interferenza della *teoria* e della *pratica*, pure quel che principalmente s'impone è la valutazione dell'interferenza delle due funzioni teoretiche: avvertimento e interpetrazione.

Come storicamente il pensiero filosofico giunge a porsi la questione della verità di fatto nel suo più urgente valore che è quello gnoseologico?

Questo esame ci permetterà un'ulteriore valutazione della questione suddetta guardata rispetto al rapporto tra l'avvertimento e l'interpetrazione. Queste due funzioni — possiamo ora chiederci — che noi troviamo interferenti nel primo aspetto che la verità di fatto presenta ad una analisi non viziata da unilaterali e preconcetti criteri metafisici, son veramente interferenti o sono tali soltanto in apparenza e si riducono, in fondo, ad una sola funzione? E qual'è questa? Una delle due, rispetto alla quale l'altra sia alcunchè di parvente, o una terza dalla quale l'una e l'altra derivino?

S'intende bene che la soluzione, quale sia per essere, di tale questione deve non mutilare e menomare la verità di fatto che da sè s'impone. Si tratta, adunque, di chiedersi come bisogna pensare le due suddette funzioni perchè il loro cooperare alla verità di fatto sia possibile, e perchè sia, inoltre, possibile la *riflessione* o sdoppiamento di essa, riflessione che è il punto di partenza proprio di ogni elevazione conoscitiva, che rende possibile tanto le astrazioni unilaterali delle singole scienze, quanto il loro superamento mediante la Filosofia.

2. La valutazione che prima s'incontra nella storia del pensiero — sia essa svolgimento psicologico individuale o sia storia della Filosofia — è questa: l'avvertimento è il fondo essenziale della conoscenza, ed è sensibile; l'interpetrazione non è che la sua ulteriore estensione; è anch'essa, non immediatamente, come l'avvertimento, ma mediatamente sensibile.

Senonchè, anche così messa nell'ombra, come alcunchè di secondario rispetto all'avvertimento, l'interpetrazione spiana la via ad una critica ulteriore affermatrice del soprasensibile. Infatti i così detti errori della sensibilità dimostrano quanto insicura sia la fede in quel primo avvertimento e c'inducono a correggerlo e a contrapporgli una fonte di conoscenza che si consideri come un avvertimento superiore più genuino, come quello da cui si attinga propriamente il Reale, mentre l'altro non ci dà che fallaci parvenze. Queste due orientazioni gnoseologiche, che possiamo qualificare l'una come il volgare empirismo e l'altra come l'intellettualismo, si complicano quando si consideri in esse l'aspetto metafisico, il valore, cioè, che si dà al Reale affermato come soggetto, come oggetto e come rapporto tra questi due termini. Sovratutto notevole è il valore dato al soggetto come quello da cui necessariamente dipende il valore dell'oggetto e quello del rapporto gnoseologico. In generale possiamo dire che il soggetto è considerato come passivo tanto dall'empirismo antico quanto dall'antico intellettualismo; e la conoscenza è avvertimento, inteso come passiva apprensione dell'oggetto.

Per l'empirismo non v'è altra fonte di conoscenza che il senso, il soggetto è senziente, l'oggetto è sensibile, l'avvertimento è sensibilità. Ma se l'affermazione dell'avvertimento vuole essere adeguata al fatto, cioè alla conoscenza concreta, come si può dire ch'esso è soltanto sensibile? Come si può, infatti, giustificare nella conoscenza concreta l'affermazione di ciò che trascende, oltrepassa la vera e propria sensibilità? Anzi come si può giustificare la stessa affermazione?

Ma, lasciando stare questo punto, che solo una critica assai recente potè mettere in luce, e limitandoci all'oggetto dell'affermazione, un empirismo conseguente — diciamo — deve limitarsi ad affermare sensazioni, cioè fatti puramente soggettivi e non cose ed avvenimenti che vogliano essere alcunchè di extra soggettivo. Tale è l'empirismo berkeleiano: un idealismo soggettivo empirico. Ma il comune empirismo è, invece, surrettiziamente dualistico; afferma sensazioni e cause interne ed esterne di esse; è realismo empirico, cioè, empirismo ed implicitamente anche intellettualismo. E la fallacia di esso, attribuita al senso, può attribuirsi piuttosto all'intelletto che male interpetra i dati del senso.

Ma l'intellettualismo, invece di rettificare l'interpetrazione di quei dati, va più oltre: li rinnega, e dichiara ingannevole il senso, inesistente ciò che per esso avvertiamo: il moto e il cangiamento. Non di meno, anch'esso, l'intellettualismo, pur così opponendosi all'empirismo, mostrasi per lungo volger di secoli — fino, possiamo dire, alla comparsa della Critica Kantiana — intimamente penetrato di quell'empirismo che tende a correggere, poichè mantiene salda l'implicita affermazione gnoseologica e metafisica della passività del soggetto di fronte al Reale. L'intelligenza è, infatti, per esso un avvertimento superiore, non del sensibile, è vero, ma del sopra-sensibile: è, in ogni modo, pur sempre avvertimento inteso come un rapporto tra un termine essenzialmente passivo — il soggetto — ed un altro che esercita o dovrebbe esercitare su quello la sua attività: l'Essere — le Idee, ecc. Dico « dovrebbe esercitare » poichè, se si guarda bene, anche esso il Reale sovrasensibile, proiettato fuori del soggetto, è affetto dall'inerzia e dalla staticità che vuole essere la garanzia di una essenziale inalterabilità rispecchiantesi poi — non sappiamo come — nella conoscenza.

3. In una veduta storico-filosofica sommaria non vogliamo e non dobbiamo entrare in minute e particolari esposizioni di singole dottrine. Fermiamo i caratteri culminanti delle grandi direzioni filosofiche. Ora questo della passività del soggetto si mantiene per secoli nelle più diverse ed opposte direzioni e dobbiamo giungere a Kant per trovare alcunchè di nuovo, quantunque qua e là non manchino sprazzi di luce o presentimenti di vedute di una qualche attività del soggetto.

La grande innovazione filosofica Kantiana fu appunto il concetto del soggetto *attivo*. Cioè per dir meglio: *attivo* in quanto intelligente; *passivo*, in quanto senziente.

La sintesi *a priori*, la geniale soluzione Kantiana del problema

gnoseologico è, nella storia, la prima veramente consapevole affermazione dell'interferenza di due funzioni considerate come *toto coelo* distanti — intuizione e categoria; sensibilità e intelletto — cooperanti al gran fatto della conoscenza. Ed è, metafisicamente, questa soluzione una affermazione di passività e attività, entrambe in seno al soggetto quantunque non si veda quale sia la loro unica radice. Pure bastò l'affermazione di una parziale attività del soggetto perchè indi innanzi fosse possibile formulare un nuovo empirismo (che, storicamente, in vero (1) non si può dire ancora con piena consapevolezza formulato, ma si lascia piuttosto intravedere come una esigenza) ed un nuovo intellettualismo assai diversi nell'aspetto gnoseologico e nel metafisico dagli omonimi indirizzi anteriori. Questi, quantunque recisamente opposti tra loro, possono considerarsi entrambi come due specie opposte di realismo, l'uno affermante il Reale come sensibile, l'altro come soprasensibile. Poichè anche l'idealismo antico è, in fondo, un reale-idealismo, è, al dir dello Spaventa, una specie di *ontismo*, mentre l'altra specie è l'antico empirismo, e l'uno e l'altro indirizzo affermano la *trascendenza* dell Ente.

Laddove, invece, il nuovo empirismo e il nuovo idealismo poggiano su base affatto diversa dall'antica; sia sensibile, sia soprasensibile l'Ente è dichiarato in rapporto non accidentale ed estrinseco, ma necessario ed intrinseco col soggetto conoscente. Dice lo Spaventa: « Se *soggetto* vuol dire apparire a sè, rappresentare, esperi« mentare, conoscere, e se il reale non è un semplice *che*, ma un « *cos'è*, se non è soltanto, ma, *essendo*, *vale*, questo *cos'è*, questo « *valore*, non è meramente per sè, non trascende il soggetto, ma è « relativo ad esso, al *cos'è* del soggetto: è conoscibile, soggettivo: « *cos'è*, *valore*, vuol dire soggetto, conoscenza, in sè: la conoscibilità « dell'ente come ho detto più sopra. E sono opposti idealismo ed « empirismo appunto perchè hanno questa base comune: se non « l'avessero, sarebbero semplicemente diversi o disparati; non lotte« rebbero tra loro con tanto accanimento: la vivacità della lotta, la « lotta stessa, ha radice nella comunità del principio » (2). Idealismo ed empirismo, su questa nuova base, sono tutti e due *fenomenalismo* — dice lo Spaventa — sull'antica erano entrambi *ontismo*.

Col venir meno o col menomarsi nel pensiero filosofico dell'esigenza della trascendenza dell'Essere, si menoma pure quella che era la ragione dell'antico contrasto fra l'empirismo e l'intellettualismo, ognuno dei quali, prima poteva, dopo aver presupposto l'Essere a suo modo, rimproverare l'altro d'infedeltà, anzi di falsificazione nella traduzione del Reale in linguaggio conoscitivo.

Nè v'era possibilità di conciliazione; poichè per entrambe le dottrine l'Essere era da considerarsi come trascendente, senza intrinseco rapporto col soggetto conoscente; e il dichiararlo di natura sensibile o soprasensibile era un presupposto arbitrario; ed arbitraria era, quindi, tanto la critica dell'empirismo, quanto quella dell'intellettualismo, tanto il respingere come fittizio l'universale quanto l'accusare di fallacia i dati del senso.

All'antica ragione del contrasto ne sottentra ora una nuova, che, se non induce l'uno dei due indirizzi ad escludere recisamente l'altro come assolutamente fuori della verità, pure li fa lottare aspramente, forse più aspramente di prima, l'uno contro l'altro, per tentare di riaddurre a sè l'opposto indirizzo.

Il nuovo empirismo vede nell'intellettualismo una illegittima estensione dell'avvertimento sensibile nei limiti del quale vuol chiuderlo, dichiarando non già falso l'Universale, ma subordinato all'avvertimento sensitivo del singolo e del molteplice, come uno strumento che di questo agevoli la permanenza e l'uso. Il nuovo intellettualismo — cioè, propriamente, l'Idealismo assoluto, ch'è veramente l'Intellettualismo nuovo — vede nell'empirismo un momento superabile del processo fenomenologico del pensiero. La differenza tra l'uno e l'altro vuol essere dunque come tra i due momenti — *avvertimento* e *interpetrazione* — di un'unica funzione che deve essere la loro base comune e dobbiamo chiederci quale sia. L'uno e l'altro debbono esigere che il soggetto sia attivo nella conoscenza; ma dei due indirizzi quello che ciò chiaramente e consapevolmente vede ed afferma è l'Idealismo assoluto.

In conclusione, la Critica Kantiana segna la netta distinzione tra due epoche del pensiero filosofico. In essa è schiettamente affermata l'interferenza tra le due funzioni teoretiche — avvertimento e interpetrazione — ma il nuovo fondamento metafisico (e metafisico deve essere) della interferenza invano si va cercando attraverso la complessa dottrina gnoseologica Kantiana. Esso manca perchè l'interferenza è — come si vede nell'autocoscienza — vera e propria compenetrazione e in quella dottrina, invece, le due funzioni sono contrapposte l'una all'altra non come germinanti dalla stessa radice in seno al soggetto, ma come rispecchianti l'antico insolubile dissidio fra soggetto e oggetto considerati come trascendenti l'uno verso l'altro. Accanto al nuovo concetto dell'attività del soggetto (che, metafisicamente, vuol dire il soggetto non passivamente informato da un Reale trascendente, ma in intrinseco rapporto, per la sua attività, con esso — che, perciò, gli è immanente, si rivela a sè stesso attraverso l'opera del soggetto) rimane un avanzo dell'antica metafisica della trascendenza: l'affermazione della passività del soggetto, limitata alla materia del conoscere che si dichiara dipendente, non si sa come, dalla *cosa in sè*, che, mentre è, in tal modo, affermata, è, d'altra parte, contraddittoriamente dichiarata inconoscibile. Siffatta passività limitata dal soggetto e la correlativa trascendenza della *cosa in sè*, sono il *caput mortuum* del quale la nuova filosofia, nelle due suddette direzioni, tende a liberarsi.

4. D'altra parte, quanto grande sia stata l'innovatrice suggestione del concetto Kantiano del soggetto conoscente per opera di propria attività e però legiferante nel mondo della conoscenza si vede da ciò, che oltre al nuovo empirismo e al nuovo intellettualismo (idealismo assoluto) a cui spianò la via, anche l'antico intellettualismo (reale-idealismo, o idealismo ontologico) nel suo ripetersi in dottrine

nuove (come quelle ad esempio del Rosmini e del Gioberti in Italia), si mostra penetrato di quel nuovo concetto e tenta più di una transazione tra questo e l'antico. Vi è poi una dottrina intellettualistica veramente singolare, che, mentre affermasi recisamente contraria al concetto di attività del soggetto conoscente e al nuovo idealismo, pure non afferma meno rigorosamente di questo la impossibilità di scindere il pensiero dall'essere e la necessità di subordinare l'affermazione ontologica alla *maniera di pensare soggettivamente necessaria*. Tale è, gnoseologicamente, il Realismo metafisico Herbartiano: più che un *Reale-Idealismo* al modo antico, esso è una varietà *sui generis* del nuovo Idealismo, come una sua incompiutezza. La filosofia è, infatti, per Herbart, essenzialmente, una *escogitazione concettuale*, nella quale, appunto per questo valore dato alla Filosofia, il Reale non può essere oggetto di passivo avvertimento. A chi osservi: « Quanto può giovare questa coerenza nel pensare, per riconoscere « l'*ente stesso* ch'è fuori del pensare, fuori di noi? Per qual ragione « ciò ch'è veramente in sè, dovrebbe seguire la maniera di pen- « sare soggettivamente necessaria? » l'Herbart risponde: « Come « può venire in mente di sollevare una questione siffatta? Colui che « la solleva comincia a rappresentarsi che vi sia qualcosa, che si di- « scosti dalla necessaria nostra maniera di pensare; comincia adun- « que ad accogliere effettivamente nel suo proprio pensiero quella falsa « maniera che testè s'era interdetta. A far ciò usa del pretesto di par- « lare di cose che potrebbero sussistere indipendentemente dal pen- « siero; mentre è tanto assurdo ammettere certe possibilità che sono « state riconosciute per impossibilità, quanto vedere cose in sè senza « occhi, e palpare senza alcun organo del tatto. Quindi va notato, « una volta per sempre, che non può punto esserci dubbio intorno « alla validità e al significato reale di ciò che noi fissiamo intorno « all'ente in un pensare necessario, poichè il dubbio non è altro che « un tentativo di sottrarsi al pensare necessario. Noi siamo rinchiusi « del tutto nei nostri concetti: e appunto perciò che siamo così rin- « chiusi, i concetti decidono della natura reale delle cose. Chi ri- « tenga ciò per idealismo (da cui è affatto diverso), sappia che se- « condo il suo uso della lingua non v'è altro sistema che l'ideali- « smo » (3). *L'essere chiusi nei nostri concetti*, cioè nella cerchia di un pensare necessario, è — dice l'Herbart — affatto diverso dall'idealismo, che, come chiarisce poco appresso, considera il Reale non altro che rappresentazione e la ragione di tale rappresentazione afferma essere unicamente nel rappresentante medesimo senza cooperazione di alcun reale fuori di esso. Ma con ciò l'Herbart preafferma il Reale fuori del soggetto conoscente e rompe quella cerchia del pensiero veramente necessario, che, ora, data quella preaffermazione, è da considerarsi piuttosto come *estrinsecamente* (e quindi fortuitamente, accidentalmente, senza vera ragione) *necessitato*, cioè, non veramente necessario. Se davvero quella cerchia non si ha da rompere, se davvero perciò *i concetti decidono della natura reale delle cose*, il reale deve essere in intrinseco rapporto col soggetto, cioè deve essere pen-

sato, *interpetrato*, come immanente in esso, quantunque all'interpetrazione ingenua inerente all'avvertimento appaia come trascendente. Questa incongruità tra la innegabile dualità di termini, che conoscenza e coscienza presentano, e l'esigenza metafisica nuova della immanenza del Reale nel soggetto conoscente è il problema da risolvere. Ma la soluzione herbartiana — dato questo preconcetto gnoseologico — avrebbe anche potuto essere un ritorno al vecchio idealismo ontologico, poichè quel preconcetto è un ritorno a posizione già superata dalla Critica Kantiana e un totale abbandono dell'esigenza nuova della immanenza del Reale attivo nel soggetto, parzialmente affermata da Kant.

Si vede chiaro, fin da questo punto, che messo in mezzo tra l'esigenza della dualità gnoseologica dei termini — quale apparisce nella verità di fatto, e che, come tale, è da rispettare — e l'esigenza monistica della nuova metafisica idealistica dopo di Kant, l'Herbart volle essere ligio alla verità di fatto. Da ciò fu sospinto all'*escogitazione* di una metafisica pluralistica, oltre che dal vivo senso di concretezza che domina, almeno all'inizio, la sua opera speculativa e gli fa intravedere, giustamente, nell'Individuo (ma dal suo punto di vista pluralistico è da dire: *negli individui*) la pienezza della realtà. Ma non potevano tali esigenze, indubbiamente legittime, conciliarsi con l'esigenza monistica, legittima anch'essa, che, anzi, s'impone tanto al pensiero da mostrarsi come quella che surrettiziamente s'introduce anche nelle dottrine pluralistiche per liberarle da un cumulo di difficoltà nelle quali inciampano? E se, storicamente, la dottrina dell'Herbart parve e fu una reazione contro le dottrine idealistiche che troppo parvero, e in parte furono, menomatrici della dualità gnoseologica inerente nella verità di fatto, questa sua stessa reazione non cadde nello stesso difetto delle dottrine a cui si opponeva? Se in queste a lui pareva eccessivo il valore dato al soggetto a scapito dell'oggetto, non finì egli, poi, per annullare quasi il valore del soggetto di fronte all'oggetto?

In ogni modo l'esigenza Herbartiana, nel suo motivo iniziale, quale appare dalle sue stesse parole pocanzi riferite, è, per quel che si riferisce al punto di partenza gnoseologico, un monito legittimo contro le più o meno larvate menomazioni della dualità gnoseologica, che sono il pericolo incombente alle dottrine idealistiche moderne, più o meno propense a sacrificare, *ab initio*, l'innegabile dualità della esperienza ad una preconcetta tesi monistica inadeguata a dare di tale dualità una ragione sufficiente. Prezioso è, per questo rispetto, quanto l'Herbart dice dei fatti psicologici (4).

« I veri fatti della coscienza son gli avvenimenti interni del tutto « individuali e momentanei nella coscienza di ognuno; essi non solo « non possono in nessuna guisa essere indicati completamente (per- « chè nuove condizioni di coltura generano pur nuovi fenomeni in- « terni) ma s'oscurano senza eccezione nell'atto stesso in cui s'ap- « prendono, sicchè ogni percezione interna non può fornire se non

« frammenti, che tanto più riescono inutili, quanto più intenzio-
« nale era l'auto-osservazione. Nei concetti che ne derivano, di fa-
« coltà dell'anima, s'immischiano le spiegazioni che noi v'aggiun-
« giamo mentalmente, e che inavvertitamente s'attribuiscono a torto
« alla percezione. Vi appartiene la presupposizione del Kant, esser
« necessario per il collegamento del molteplice, ch'è dato, atti pro-
« prii della coscienza, quindi facoltà dell'anima; mentre l'esperienza
« non fa conoscere se non ciò che è già collegato, non mai però una
« materia tutta rude, informe del dato, e meno che meno un atto
« di collegamento di una sostanza ancora informe ».

Questo rispetto all'esperienza nello assumerne ad esame i dati è il principale tra gli argomenti che impediscono ad Herbart l'accettazione di qualsiasi tra le concezioni idealistiche post-kantiane, anzi dello stesso idealismo trascendentale Kantiano, che, pure, per quel che si riferisce alla materia del conoscere, è un realismo empirico. « Il dato non solo non è informe — egli nota — ma è determinatis-
« simo. Si possono riguardare spazio e tempo, categorie e idee, quali
« condizioni dell'esperienza poste nella coscienza, ma con ciò non
« si spiega la *determinatezza* di ogni singola cosa nel fenomeno. *La*
« *coscienza tiene pronte per ogni dato le forme istesse e insieme*
« *tutte le forme*. Se a ciascun dato si vuol concedere di determinarsi,
« *secondo la sua maniera* e di *scegliersi* convenientemente queste
« forme, fa d'uopo che nel dato ricorrano *tanti riferimenti alle no-*
« *stre forme*, quante figure, spazi di tempo, qualità connesse di una
« cosa sola, cause ed effetti connessi noi troviamo determinati nel-
« l'esperienza. E poichè il dato (la materia dell'esperienza) vien de-
« dotto alfine dalle cose in sè, queste ricevono tanta varietà di pre-
« dicati, quante varie determinazioni noi percepiamo nel fenomeno;
« contro la tesi Kantiana che noi non conosciamo le cose in sè. La
« fallacia della soluzione però si tradisce anche da ciò che non ne
« viene affatto toccata la questione più difficile. Come percepiamo
« le forme se non siamo in grado di indicare codesta percezione in
« sè *nella* materia del dato, *nè fuori di lei*? Che noi le percepiamo è
« certissimo (si veda il primo capitolo di questa sezione); ma importa
« ancora spiegare che qui *dobbiamo* percepire una figura rotonda,
« là una rettangolare, perciò che nel modo e nella maniera in cui
« ci vien dato il colorato, sono contenute *certe condizioni* (non indi-
« cate da Kant, ma da indicarsi). Come in questo esempio, così nei
« rimanenti ».

Il dato, adunque, non è soltanto *materia*, ma altresì *forma* del conoscere; e nell'assumerlo la ricerca filosofica deve ben guardarsi dal menomarlo; sibbene deve elaborarlo in guisa che esso riesca pensabile. E questo è appunto l'oggetto della metafisica: « rendere pensabili gli stessi concetti che le sono imposti dall'esperienza ». Senonchè, giunti a questo punto, una domanda ci si affaccia: qual'è il criterio da seguire in questa elaborazione? Noi non abbiamo nulla fuori della esperienza; e questa, nella sua certezza di fatto indubita-

bile constatato dalla coscienza — o, per dir meglio, che riflettendosi assume la forma che diciamo cosciente — è un rapporto tra due termini: soggetto conoscente (avvertente e interpetre dell'avvertimento) e oggetto conosciuto (avvertito e interpetrato). Se si elimina per le ragioni dallo Herbart enumerate, il criterio idealistico consistente nello assumere il soggetto conoscente come quello dei due termini che ha in sè esclusivamente le condizioni dalle quali dipende la conoscenza, ne vien di conseguenza che debba considerarsi come fonte del criterio da seguire nell'escogitazione gnoseologica e metafisica, esclusivamente l'altro termine, l'oggetto, anzi la *res*, che, così preaffermata, è alcunchè di arbitrario?

No; la conseguenza che dalla disamina fin qui fatta naturalmente discende è ben altra. Essa è: che rispettare la conoscenza concreta del fatto come appare alla coscienza distinta — come interferenza di avvertimento e di interpetrazione — e, nel tempo stesso, tentar di chiarirne il fondamento senza falsificare il fatto o mutilarlo, non si può se non ad un patto; che non all'uno o all'altro esclusivamente dei due termini del rapporto gnoseologico si chieda quel fondamento, ma al rapporto stesso — *fuori del quale*, come lo stesso Herbart dice, *è vano tentare di uscire* — al fatto, cioè, della conoscenza che riflettendosi, ripiegandosi su sè stessa, si valuta e passa di valutazione in valutazione fino a trovare quello che — secondo la minore o maggiore profondità dell'indagine — può dirsi un punto più o meno solido e fondamentale dell'indagine medesima, il suo *ubi consistam*. In altri termini e più brevemente: *bisogna lasciar parlare il fatto stesso* e procedere nell'analisi in modo che senza imporgli, fin da principio, valutazioni preconcette che lo alterino, giunga gradualmente a ritrovare immanente in sè stesso, disintegrandosi e redintegrandosi, la misura del suo valore.

Anche l'Herbart pensa che « la Filosofia deve da principio porre « da parte insoluto il problema se possiamo conoscere le cose in sè, « o soltanto i fenomeni » e che si debba prima assoggettare a valutazione logica il realismo dell'oggetto, poi il problema idealistico del soggetto; ma il suo criterio per tali valutazioni — il criterio logico aristotelico della identità e della non contraddizione — adatto a render servigio all'empiria, e alla scienza, fermando quelle astrazioni dal fatto che sono i concetti empirici e le nozioni scientifiche, non è il più adatto a far parlare — nell'indagine del filosofo che da quelle astrazioni voglia guardarsi — il fatto stesso senza menomazione. Con esso si sovrappone fin da principio alla verità di fatto, quasi prima ancor che si esplichi, qualcosa che ne inceppa la piena esplicazione e lo svolgimento, e l'una e l'altro storce in modo unilaterale nel senso dell'oggetto, della *res* preconcetta a scapito del soggetto, poichè è assunta essa sola a misura del rapporto; e, quel ch'è peggio, il criterio logico finisce per trasformarsi in principio metafisico per quella parte della dottrina herbartiana che è la concezione del Reale, concezione che vuole essere pluralistica, ma cede

infine all'azione semplificatrice del criterio adottato e rinnega il *cangiamento* attestatoci da quell'esperienza appunto alla quale giustamente l'Herbart esige che si debba portare rispetto.

5. Il criterio da seguire — ripetiamolo — è insito già nel fatto stesso della conoscenza concreta nel suo ripiegamento; e ci è confermato dal sommario rifacimento storico che ne abbiamo tracciato cominciando dalla prima interpetrazione realistica volgare, quando la conoscenza s'interpetra con avvertimento passivo, fino alla profonda innovazione che nella interpetrazione di un tal problema apporta la critica kantiana. Da' risultati di quella critica bisogna rifarsi, se non si vuole ripetere dottrine già superate; e bisogna rifarvisi tenendo conto inoltre dei risultati del dibattito tra il realismo metafisico herbartiano e l'idealismo post-kantiano. Questo appunto ha fatto tra noi in modo magistrale Bertrando Spaventa, il cui criterio è appunto quello già formulato (5) *bisogna lasciar parlare il fatto stesso*. Cioè: bisogna porlo, dapprima, qual'è, con tutti i suoi preconcetti metafisici ingenui, senza introdurvi surrettiziamente valutazioni dottrinali che lo alterino; e chiedere poi la valutazione non ad un criterio che si applichi estrinsecamente al fatto, ma al fatto stesso gnoseologico elevantesi e trasfigurantesi, non unilateralmente, ma in tutta la sua pienezza, in concezione metafisica (*sub specie aeternitatis*). In tal modo procedendo, si possono avere altrettante interpetrazioni del fatto quanti sono i gradi dello sviluppo storico del fatto stesso, cioè da una sfera iniziale angusta si passa successivamente a sfere concentriche più larghe, sicchè non si perde di vista quello che è il centro di tutte e si evita il pericolo di uscirne fuori, che è, infine, una falsificazione del fatto gnoseologico e del Reale che in esso si va spiegando. La conoscenza ci si presenta nel suo primo riflettersi come interferenza o compenetrazione di avvertimento e interpetrazione; e, ad un tempo, come una loro scissione; chè tale è la coscienza distinta, fondamento di ogni conoscenza che dalla sua primordiale concretezza si vada trasformando in riflessa. E, appunto, per essere tale, la coscienza distinta ci rende possibile l'*astrazione*, con la quale pare che si agevoli una valutazione delle due funzioni separatamente prese; ma si cade, quando non si abbia l'avvedutezza di redintegrare la concretezza disfatta, negli errori di cui è radice la unilateralità dell'analisi critica.

L'astrazione, o analisi, non deve farci dimenticare la concretezza o sintesi, ch'è il fatto gnoseologico nella sua realtà. E però chiedere la spiegazione di un tal fatto, ch'è un *rapporto*, ad uno dei suoi termini, è un mutilarlo. Dice a questo proposito lo Spaventa (6):

« Ricercare le condizioni della conoscenza nel soggetto sempli-
« cemente, è trattare il soggetto come *psiche* (direi quasi come *res*
« *soggetto*) nello stesso modo che ricercarle nell'oggetto semplice-
« mente, è trattare l'oggetto come *res* (*res* in sè). E perciò è presup-
« porre nei due casi soluzioni metafisiche, come ho già detto. Bi-

« sogna, invece, studiare quello che abbiamo dinanzi immediato, « come *fatto*, e non trascendere immediate il fatto. E quello che ab- « biamo è la distinzione ideale. Questa bisogna studiare, in questa « bisogna ricercare. E giacchè questa dice oggetto (cioè il *distinto* « semplicemente) e soggetto (il distinto in quanto distinguente), ri- « cercare nell'oggetto così e nel soggetto così, *come sono nella di-* « *stinzione*, e ricercare nella distinzione stessa, senza dare all'oggetto « e al soggetto e alla distinzione un altro o maggior valore di quello « che hanno in quanto distinzione: non dire, immediate, *reale* la « distinzione che è ideale. E così il problema della cognizione non « è più quello, nella natura sua e nel suo processo. Non è ricercare « le condizioni dell'esperienza, che non siano esperienza (l'a priori): « non è la questione dell'a priori e dell'a posteriori. È studiare la « forma del sapere come *forma*, come quella distinzione ideale che « essa è. Non si domanda: come è possibile questa distinzione, que- « sta forma? Questa è questione metafisica. La forma c'è; e si stu- « dia, come ci si presenta: ecco tutto. E nè meno si domanda: che « valore ella ha? (intendendo per valore il risultato di un giudizio « fatto con un criterio estraneo alla distinzione stessa e presupposto « come che sia. Il criterio, se se ne ha a parlare ora, non può essere « che nella forma stessa o la forma stessa: tutt'altro che non sia in « essa o essa, è un presupposto. E presupporre il criterio è presup- « porre una soluzione metafisica). Di certo la *forma* è a *priori* in « quanto costitutiva del sapere. Ma, ripeto, non si tratta, ora, di ciò, « dell'a priori. Si tratta della forma com'è data. Ora questo studio « della forma (delle forme *successive* della distinzione) nell'oggetto « e nel soggetto in sè stessa — sola via, ripeto, immune da presuppo- « sti metafisici — è la ricerca propria e appropriata del criterio, e « il risultato non può essere che *l'assoluto criterio*. E sapere l'asso- « luto criterio è — dice e pretende Hegel — sapere metafisico: il « principio del sapere metafisico ».

Questo criterio — adunque — non è un presupposto metafisico unilaterale; applichiamolo all'indagine del rapporto tra le due funzioni teoretiche, cioè, al rapporto gnoseologico. Questo, tal qual'è, deve essere seguito nelle fasi del suo svolgimento dalla conoscenza ingenuamente realistica, alla scientifica, alla filosofica, nelle varie posizioni e soluzioni dottrinali, fino a raggiungere e a formulare la più recente, che, dopo quanto abbiamo riferito del dibattito tra l'idealismo post-Kantiano e il realismo metafisico herbartiano, ci pare possa mettersi nei seguenti termini.

Noi siamo chiusi — ben dice l'Herbart — nei nostri concetti. Il che vuol dire che delle due funzioni interferenti quella che ci chiude da ogni parte è l'interpetrazione; che l'altra funzione — l'avvertimento — come ci mostra l'osservazione psicologica, è il fondo oscuro ma solido della conoscenza, e con ciò inerente nella stessa interpetrazione, la sua *indubitabilità*, che è, però, anche la sua indeterminatezza. *Dare determinazione a quella indubitabilità*: ecco l'ufficio

della interpetrazione. Nel compiere questo ufficio l'interpetrazione — s'è visto — può errare ed erra e corregge l'errore: è *opinabile* e tende a raggiungere la *indubitabilità* dell'avvertimento. Come fare per giungere ad una interpetrazione che adegui l'avvertimento, che non sia opinabile, ma indubitabile come quello? Quando vi giunga l'indubitabilità o *certezza* dell'avvertimento si traduce in *verità;* ma come giungervi?

Seguendo il criterio pocanzi formulato, senza uscir dal rapporto gnoseologico, dobbiamo tradurlo qual'è, dalla prima in successive interpetrazioni, finchè si raggiunga quella che ci appaghi. Anzitutto domandiamoci: perchè l'avvertimento, nella sua indeterminatezza, è indubitabile? Il dire « indubitabile » è già una interpetrazione, ed è la prima, quella che ci si porge da sè nell'atto della prima riflessione. Si tratta ora di sostituire a quella una più piena interpetrazione, che ci dica non soltanto il *che*, ma il *perchè* della indubitabilità, e ciò chiarisca e determini senza menomazione di tale indubitabilità, ch'è il carattere essenziale della verità di fatto.

Tra parentesi: il non tener conto sufficiente della indubitabilità, o, quel che è peggio (e ch'è assurdo), il tentar di annullarla, fa cadere nel vuoto tante ricerche filosofiche e tanto più irrimediabilmente quanto più sono ingegnose, poichè le speciose e paradossali argomentazioni onde si avvale il filosofo che nega l'evidenza del fatto ingenera nell'animo di chi da esse si lascia, per un momento, sedurre, ma si rifugia, poi, di nuovo in quell'evidenza, un senso profondo di sfiducia nella ragione addottrinata.

Come sostituire, adunque, a quella prima, così indeterminata, ma così tetragona al dubbio, un'altra più determinata interpetrazione — secondo il criterio dello Spaventa — e a questa un'altra ancor più determinata e così via, finchè si giunga a quella che ci pare definitiva? Perchè questo criterio metodologico sia applicabile con buon frutto e ci conduca a quello che lo Spaventa dice « criterio assoluto », bisogna che questo criterio assoluto il rapporto gnoseologico lo abbia già in sè e ne sia dominato nel suo svolgimento e contrassegnato come da un indice che ci permetta di scegliere tra le varie possibili interpetrazioni quella che per essere più adeguata a quel criterio consideriamo come la più credibile. Si noti incidentalmente che ciò non elimina la possibilità di interpetrazioni erronee perchè unilaterali di fronte all'infinità dell'Essere che si tratta di determinare. Ma il fatto stesso del continuo superamento degli errori — che è tutto lo svolgimento storico del pensiero — prova appunto che immanente e non estrinseco al pensiero è il criterio che ci scorge nella traduzione di una in altra interpetrazione; è immanente fin nella prima interpetrazione, ed è, appunto, l'indubitabilità dell'avvertimento. Quando la interpetrazione che è la funzione appunto che dichiara, fin dal suo primo manifestarsi, l'indubitabilità dell'avvertimento, chiarisca e determini il fondamento di quest'indubitabilità senza menomarla, anzi coincidendo

addirittura con essa, allora il pensiero — anche quando, per l'unilateralità in cui, come ho detto, incorre, scambi un parziale contatto con una coincidenza — posa in una conchiusione che considera come definitiva fino a quando dall'infinita sfera della verità di fatto non emergano nuovi aspetti che rimettono capo ad una nuova posizione tendente a nuove soluzioni della questione.

6. Intanto da tutto lo svolgimento storico, fin qui sommariamente tracciato, del pensiero filosofico, la risposta ultima al quesito « perchè è indubitabile l'avvertimento? » mostrasi, a poco a poco, dall'antica orientazione verso l'Essere considerato come oggetto estrinseco, volta ad una nuova orientazione verso l'Essere immanente nel soggetto, anzi esso stesso soggetto assoluto. Poichè quel chiarimento di cui il pensiero va in cerca è già nell'autocoscienza empirica che il soggetto ha di sè *in quanto pensante*. Dire che l'avvertimento è indubitabile vuol dire, propriamente — abbiamo veduto — che il pensiero interpetra l'avvertimento come un limite della sua attività (produttiva) e tutto ciò che da esso è additato, come alcunchè di resistente ad ogni tentativo di ridurlo a prodotto di pensiero (a pensato, fatto ideale o astratto). Il che nell'autocoscienza empirica significa, anzitutto, che il pensiero afferma sè stesso come oggetto di avvertimento e, poi, che un tale oggetto non può essere negato senza che sia negato il pensiero stesso. Si noti: il pensiero come oggetto di avvertimento è differente dal pensiero come soggetto del giudizio affermativo; ma, nel tempo stesso, qui, nell'autocoscienza, avvertimento e pensiero coincidono, poichè l'oggetto avvertito, nell'atto stesso in cui è avvertito, è dal soggetto pensante adeguato a sè stesso.

Ma ciò significa che interpetrazione e avvertimento sono tutt'uno? È questa l'altra faccia della questione che qui ci occupa e alla cui soluzione i quesiti precedenti miravano a spianare la via. Ora siamo in grado di rispondere negativamente se la riduzione s'intende come menomazione — che finirebbe per essere esclusione — dell'una o dell'altra delle due funzioni; affermativamente se si vuol considerarle come i due momenti di una funzione unica che dobbiamo vedere quale sia.

Nella coscienza distinta, che è una scissione, le funzioni sono due, quali si mostrano, l'una distinta dall'altra. Ma di qua dalla scissione non è da escludere, anzi è da ammettere che una sia la funzione. Senonchè questa unica funzione non è da confondersi con l'una o con l'altra delle due che ci appaiono attraverso la scissione. Essa è trascendente e immanente, ad un tempo — cioè, *trascendentale*, in senso kantiano — rispetto alle due funzioni quali ci si rivelano nella coscienza distinta. Le quali debbono essere pensate come momenti di quell'una, che sian tali, nella loro concretezza e compenetrazione antecedente (non in senso cronologico) alla scissione, da cooperare alla *verità di fatto*, e, scindendosi, alla riflessione e alla astrazione, e, alternamente disintegrandosi e reinte-

grandosi, allo svolgimento ulteriore della conoscenza, alla scienza ed alla Filosofia.

L'autocoscienza empirica è dunque la irrefutabile prova di fatto che la funzione gnoseologica originaria non può essere nè l'una nè l'altra delle due funzioni che si rivelano nella coscienza distinta. Assoggettata alla critica essa ci addita, come suo contenuto, la conoscenza *di sè* e la conoscenza *di altro*, come due *specie* di avvertimento aventi un limite che è la loro radice: l'*unità distintiva*, la quale non è obbietto di quell'avvertimento determinato da interpetrazione che è la conoscenza di singoli fatti, ma soltanto mediante l'analisi critica si lascia indurre come il necessario presupposto di entrambe le funzioni, come la loro *forma*. Questa unità distintiva non apparisce nella semplice coscienza. « Io non so me, se non « so l'oggetto, e se non mi so nell'oggetto; e non so l'oggetto, se « non so me e non so l'oggetto in me: l'uno sapere è dunque in « sè l'altro, e sono uno e medesimo sapere. Ma l'equivoco è qui e « nasce dalla riflessione posteriore. La riflessione posteriore distin- « gue l'uno e l'altro sapere, e, retrocedendo, li riporta come tali, « come certezza di me stesso e come certezza dell'oggetto, nell'atto « immediato della coscienza, e considera questa come l'unità di am- « bedue, quali sono, ciascuno come sapere. Ora il vero è che la co- « scienza non è l'unità dell'uno e dell'altro sapere, come la rifles- « sione li distingue poi; ma ciò che nella riflessione sono l'uno e « l'altro sapere, nella coscienza sono, non già ciascuno un sapere, « ma elementi di un unico sapere, il quale è la coscienza stessa... « Quando io dico: *so me in quanto so l'oggetto, e so l'oggetto in « quanto so me*, il me che io in quanto coscienza so, non è il me « che sa e in quanto sa: come sapere io sono atto distintivo, e nella « semplice coscienza io non mi so così: mi so nell'oggetto, in esso « come *distinto* da esso, non come distinguente » (7).

Perchè l'unità distintiva dei due avvertimenti sia oggetto di sapere, è necessario che il soggetto pensante assorba, per così dire, in sè, l'avvertente e risolva nell'universalità del suo oggetto la particolarità dell'oggetto avvertito. Il che non è ben intraveduto nell'autocoscienza empirica, quando — come alcuni fanno — s'intenda mantenere il valore di *avvertimento del particolare* e si tenti di cogliere come oggetto di un siffatto avvertimento, quell'attività che è il soggetto. Ma il soggetto, come tale, cioè come attività, non si avverte, in quel senso almeno ch'è proprio della funzione « avvertimento » quale apparisce nella coscienza distinta. Quel che di essa attività si avverte è sempre un fatto che interpetriamo fallacemente come Io, ma che l'analisi critica chiarisce e addita come risultato di un processo provocato nella coscienza distinta dall'attività stessa col suo funzionare, sicchè in questo, come negli altri casi, l'avvertimento è sempre il rivelarsi di una passività. Quel fatto è affermato come termine di avvertimento, cioè, abbiamo anche qui l'interferenza di due funzioni: il giudizio (affermazione) e la

materia del giudizio o termine di avvertimento che è, in questo caso, il giudizio stesso, non come il giudicare, ma come un singolo suo fatto da noi avvertito. Sicchè quel che diciamo il *soggetto*, in quanto autocosciente, si scinde, quando lo si consideri bene, in un Io formale o trascendentale che è pensabile come il pensante, come quello che pone sè stesso, e in un Io empirico, cioè avvertibile e, come tale, mutevole, non funzione ma prodotto, che, per l'interferenza delle due funzioni teoretiche (oltrechè per quella, già accennata, fra la teoria e la pratica) si va formando, dissolvendo, redintegrando continuamente e riassume nel suo svolgimento la storia di un'esistenza individuale.

7. Fin qui giunge l'analisi critica: da qui in poi essa è piuttosto valutazione metafisica, che, già implicita in quella, diventa ora esplicita. « Che cosa è il soggetto? » è questione metafisica. Ma noi sappiamo già che con questo nome si può ben designare la funzione gnoseologica originaria della quale le due additate dalla coscienza distinta sono i momenti correlativi. E servendoci, in tal senso, di quel nome possiamo con lo Spaventa conchiudere: « *ciò che le cose* « *sono* (l'in sè) è relativo alla conoscenza, cioè *assolutamente sog-* « *gettivo*. Da una parte è *relativa* la conoscenza in quanto dipende « dalla natura propria dell'ente conoscente ed esprime questa natura; « dall'altra è relativo ciò che le cose sono (l'in sè) in quanto dipende « dalla conoscenza. Che cosa vuol dire questa duplice relatività (que- « sta correlatività)? Non altro per me che l'*assolutezza* della cono- « scenza. *Ciò che* la cosa è, è conoscibile; è conoscenza: niente è (e « niente è, se non è *checchessia*) che non sia conoscibile: il nudo « essere non è. Questa è la relatività dell'essere; il *che* (il *quod*) è « relativo al *che cosa è* (al *quid*)... E c'è di più: le cose son le cose, « le vere cose, soltanto nella cognizione e per la cognizione. E quello « che si suppone come essere delle cose, senza, o prima, come si « dice, della cognizione, non è il vero essere delle cose: conoscerlo è « impossibile, perchè non è vero e conoscere è conoscere il vero. « Questo che non è il vero essere, non è però il niente: tutt'altro: « non è un *che* di estraneo e diviso affatto dal conoscere; è anzi il « *Conoscibile* stesso, ma come soltanto, puramente conoscibile: *po-* « *tenzialità* pura. *Conosciuto*, è, e non è più quello stesso. Ciò che « si chiama *incontro* di oggetto e soggetto (quindi l'apparenza della « cognizione come prodotto di due fattori), non è come l'azzuffarsi « di *due* che già sono prima, ciascuno per sè; è, invece, *sviluppo*, il « *nuovo* essere delle cose: il *conoscibile*, che si forma come *cono-* « *scenza* e quindi come *conosciuto* e *conoscente*. La difficoltà è tutta « qui: da una parte le cose non sono *reali*, *attuali*, se non nell'in- « contro o come *incontro* di soggetto e oggetto, e dall'altra soggetto « e oggetto, essi medesimi (e oltre questa dualità non c'è altro), non « sono tali se non nell'*incontro*: questo li fa ciò che sono, cioè sog- « getto e oggetto: senza, fuori, prima dell'incontro, se non si può « dire che sono assolutamente nulla, sono come un *non ente* (μὴ ὄν)

« un non so che di *latente*, indistinto, *non attuale* (e perciò non « reale): *potenzialità* pura. L'ente è *atto*, cioè sintesi, unione; ma « non come un *terzo*, che risulta da due, ma come un *primo* che « unisce i due, producendoli. Il *primo* così, come atto (unire ch'è « distinguere, distinguere ch'è unire) è produzione o posizione di sè « stesso, veramente primo, originario; e tale — questa sintesi origi- « naria — è in sè il *conoscere*, cioè nella sua ultima radice, il *pen-* « *sare*. Senza questa sintesi, immanente in ogni cosa, niente è reale, « attuale; e perciò entità (realtà, attualità) e conoscibilità (pensabi- « lità) sono la stessa cosa... In quanto la sintesi originaria non pre- « suppone gli uniti come separati, cioè, i relativi, ma li produce, « è relazione o correlazione assoluta... la vera forma dell'assoluto ». Il che non intendono quelli che parlano della *relatività della conoscenza*, come di alcunchè di minor valore rispetto a quel ch'è il reale in sè; e neanche quelli che parlano di *correlatività* di soggetto e oggetto, come tra termini reciproci di pari valore, perchè « in questa reciprocità soggetto e oggetto non sono *pari; l'incontro* « — la correlazione cioè il conoscere — ha luogo nel soggetto, e per- « ciò l'oggetto è nel soggetto e non già questo in quello; il soggetto « contenendo l'oggetto, è la verità dell'oggetto, e non viceversa. La « correlazione non è dunque la *composizione posteriore* dei due ma « la *evoluzione* originaria dell'uno » (op. cit. p. 113).

8. *Pensabile* è, dunque, non *avvertibile*, il soggetto come funzione originaria; ciò ch'è avvertibile è oggetto — ch'è, però, pensabile come necessariamente relativo ad un soggetto. E si noti che il dire « oggetto » non equivale — nell'analisi critica che ne abbiamo fatta — a ciò che dicesi *termine extrasoggettivo*, ch'è parola foggiata per significare appunto ciò ch'è impensabile (come il vero oggetto). Che l'oggetto sia essenzialmente relativo al soggetto ben vide il Galluppi che dichiarò la conoscenza fin dal suo inizio — cioè, dalla sensazione, che, come è noto, è per lui vera conoscenza e non semplice elemento di essa — un avvertimento (intuizione) del *me* e del *fuor di me*, ad un tempo, intrinsecamente tra loro collegati, cioè un sentire alcunchè e un sentir di sentire. Il che è confermato dall'osservazione psicologica: il *fuor* di me così stretto al *me* non può essere l'extrasoggettivo.

Questo falso concetto dell'oggettivo è fittamente radicato nella interpetrazione gnoseologica propria del realismo volgare. Analogo ad esso e strettamente in esso implicato è un altro falso concetto da evitare: quello del soggettivo inteso come sinonimo di ciò che meglio dicesi l'individuale. La dualità gnoseologica « soggetto-oggetto » diventa — così intesa — un dualismo irreconciliabile ed inesplicabile tra due termini particolari di avvertimento, che, mentre son dichiarati *toto coelo* distanti, pure, per essere considerati entrambi come termini di avvertimento (e non si comprende come, data la loro diversità di natura, possano essere riferibili ad una identica funzione) sono entrambi due oggetti, anzi due *cose*, che non pos-

sono neanche dirsi *oggetti*, perchè mancano di un *soggetto* — del *vero soggetto* — a cui riferirsi. Gli è che, come abbiamo veduto, il soggetto avvertente, a cui l'oggetto, come termine avvertito, necessariamente si riferisce, non si giustifica come alcunchè di avvertito, ma solo come pensiero autocosciente. È pensiero concreto, insomma, che nell'atto dell'autocoscienza si scinde in passivo e attivo e, dichiarando *suoi* i singoli fatti avvertiti, dalla passività che attribuisce all'avvertimento di quei fatti (il quale, per altro, vedemmo essere anche *posizione di sè*) fa emergere altrettanti indici di attività del soggetto che considerasi come individuale; ma a guardarvi ben dentro si scorge che ciò per cui tutti i singoli soggetti individuali si dicono *soggetto* non è alcunchè d'individuale, ma è una funzione identica in tutti i singoli *Io*, la funzione gnoseologica originaria, quella appunto per la quale è possibile la scissione ed il ripiegamento che fa pronunziare il giudizio significato da quel monosillabo.

E con questa considerazione si evita pure il pericolo di quella falsa interpetrazione dell'autocoscienza empirica che dicesi il *solipsismo*. Quando il soggetto è inteso come soggetto individuale l'avvertimento ch'è nell'autocoscienza si considera come scevro di pensiero, cioè, di universalità e di attività, come mera e accidentale passività inesplicabile e non, ad un tempo, come posizione di *sè* e di *altro* rinascente in tutti i momenti; e nell'avvertimento di sè così inteso, si fa consistere tutta l'autocoscienza; sicchè il soggetto, in tale concezione, rimane isolato, prigioniero dell'inesplicabile avvertimento di sè stesso. Si vuol dire, in altri termini, che l'unico avvertimento possibile è l'avvertimento che il soggetto individuale ha di sè; che l'oggettivo è una costruzione soggettiva (individuale) ed illusoria. Conseguenza evidentemente assurda, ad evitar la quale si ricorre a escogitazioni arbitrarie o a ciechi atti di fede.

Dalla relazione, adunque, non si può uscire. La relazione è originaria, è *sintesi a priori* implicita nella conoscenza concreta e di fatto, ch'è suo prodotto: è, appunto, la *verità di fatto*. Si può averne o non averne consapevolezza. Quando essa si rivela ha la forma di distinzione gnoseologica e metafisica: avvertimento che l'implicita interpetrazione scinde nella distinzione tra l'Io, o soggetto che vi si pone, e l'oggetto avvertito. Cioè, poichè l'avvertimento è sentire (non semplice sentire, ma, come vuole il Galluppi, anche sentir di sentire) e la interpetrazione vuol essere un superamento del sentire che abbia per suo proprio oggetto il sovrasensibile, questa funzione originaria, della quale sono momenti le due rivelantisi come interferenti nella coscienza distinta, non è il semplice avvertimento (non ha per suo oggetto il semplice sensibile) e neanche la semplice interpetrazione o pensiero astratto (il cui oggetto sia il sovrasensibile astratto dal sensibile); ma una sintesi originaria di sensibile e soprasensibile. Con ciò si può ora pienamente intendere quel che abbiamo già detto fin dal principio di questa ricerca: che la valutazione metafisica può bene additarci una concezione monistica del Reale,

e quindi anche una soluzione monistica della questione della origine della conoscenza, senza, perciò, menomare l'innegabile dualità gnoseologica additata dalla coscienza distinta. Le due funzioni teoretiche possono considerarsi come identiche nel loro valore originario, ma pure differenti nel nuovo valore che acquistano per effetto di ripiegamento o scissione nella coscienza distinta. Qual'è, dunque, questo valore originario unico delle due funzioni gnoseologiche? Possiamo ora rispondere: evidentemente non può essere un valore propriamente gnoseologico, poichè questo che apparisce nell'autocoscienza empirica è l'indice appunto del ripiegamento e della scissione della funzione originaria in essa autocoscienza. Quale è, dunque, il valore che, per legittima induzione, partendo da questa scissione, possiamo attribuire alla funzione originaria?

9. La prima risposta che a tale questione logicamente si presenta è che la funzione originaria abbia in sè la potenzialità della scissione, anzi, il *perchè* di essa, non come alcunchè di accidentale rispetto alla scissione, con la quale la verità di fatto ci dice — come s'è veduto — ch'è, che deve essere, in rapporto intrinseco, ma come il suo fondamento ed il suo profondo valore. Chiediamoci dunque: perchè questo ripiegamento e questa scissione? Ecco il problema capitale; quello, cioè, della genesi della coscienza, che qui — al punto a cui siamo giunti nell'indagine — non è già una ricerca semplicemente psicogenetica, ma sopratutto una ricerca valutativa del Reale, cioè, essenzialmente metafisica. Chiedersi infatti un tal perchè significa, in fondo, chiedersi il valore di ciò che il pensiero dapprima si limita a constatare come la legge del suo svolgimento. Non basta, ora, dire: il ripiegamento è, perchè è; non possiamo, ora, accontentarci di una semplice constatazione o di una semplice interpetrazione che approdi all'*essere;* qui, sopratutto, s'impone l'esigenza di una interpetrazione che qualifichi in modo definitivo l'oggetto del pensiero; cioè, occorre che il pensiero qualifichi sè stesso nell'atto del suo ripiegarsi che innegabilmente constata nell'autocoscienza. È un atto *libero* — un vero atto — questo del ripiegamento e non una passività che si manifesti in occasione di una azione estrinseca al pensiero. E libero deve essere nel suo ripiegarsi: se no rovina la fede che il pensiero non può non avere in sè stesso come perenne incoercibile presupposto di ogni suo atto, di ogni suo giudizio. Chiedersi dunque il perchè di un libero atto (che deve per necessità logica considerarsi come libero) è chiedersi un perchè *finale;* cioè chiedersi il *valore* dell'atto.

Si può rispondere: il pensiero non può essere vera attività se non superando alcunchè di resistente che trovi non fuori di sè, ma in sè stesso e gli imponga come una intrinseca passività da superare. In tal modo il pensiero si attua concretamente; cioè — parrebbe — da potenziale *si fa* attuale. Ma poichè il pensiero, attuato che sia, diventa alcunchè di astratto e non di meno anche quando sia astratto (astrattamente oggettivato) cela in sè la sua concretezza, o attualità,

che è la fonte stessa della astrazione e della oggettivazione (concreta o astratta che sia), è più proprio il dire ch'esso perennemente passa da un primo a un secondo momento di attualità in cui si manifesta a sè stesso. In tal modo il pensiero non *è* ma si *fa* continuamente. Esso è, dunque, attività essenzialmente *pratica*. I suoi *fatti* non possono essere valutati che alla stregua del *fare;* la ricerca è, in questo punto, necessariamente orientata verso la *pratica;* poichè il valore del *fare* integra quello del *fatto*.

---

(1) L'empirismo non *ontistico* — ma il *fenomenistico;* l'esperienza, della quale questo empirismo vuole essere la dottrina, è l'esperienza che Giovanni Gentile dice *pura* (vedi la sua prolusione, Pisa, 1911).

(2) B. Spaventa, *Esperienza e Metafisica*, op. post. Trani, 1888, pag. 150 e segg.

(3) Herbart, *Introduzione alla metafisica*. Ed. Laterza, p. 225.

(4) Herbart, op. cit., pag. 223.

(5) B. Spaventa, *Kant e l'empirismo* (in *Scritti*. Ed. Morano. 1901).

(6) B. Spaventa, *Idealismo o Realismo?* (in op. cit.).

(7) B. Spaventa, *Esper. e Metaf.*, VIII, pag. 173 segg.

CAPITOLO IV.

Scienza e filosofia rispetto alla verità del fatto.

SOMMARIO.

1. L'esperienza - la scienza - la Filosofia. È possibile una filosofia scientifica? — 2. Scienze *formali* e scienze del Reale. Fatti ideali e fatti reali. Filosofia teoretica e filosofia della pratica. — 3. La psicologia empirica e la psicologia filosofica. Quest'ultima distinguesi in teoretica e pratica e connettesi con la Metafisica parimenti distinta in teoretica e morale. — 4. Rapporti della Filosofia con la scienza, nel rispetto psicologico e in quello metafisico. Dibattito antico tra le scienze del Reale e la Metafisica. Soluzione del dibattito secondo i recenti risultati della Gnoseologia delle scienze. — 5. La scuola dell'esperienza pura. L'idealismo indeterminista del Boutroux. Altre scuole. Criterio della *esperienza possibile*. — 6. Critica dell'idealismo assoluto. — 7. Si ritorna alla distinzione e ai rapporti tra le scienze e la filosofia considerata come psicologia e metafisica del soggetto o Filosofia dello Spirito. — 8. Questa metafisica deve *inverare* quell'*avvertimento intuitivo* ch'è inerente all'esperienza; in tal senso può dirsi una *Metafisica del fatto*. — 9. La verità di fatto nei suoi rapporti con le scienze e con la Filosofia. — 10. Si ritorna alla questione del rapporto tra Pensiero ed Essere. Questo è soggetto (non oggetto) del Pensiero. Pericoli da evitare nella interpetrazione di siffatto valore dell'Essere: lo *psicologismo* ed il *panlogismo*.

1. All'esperienza, o conoscenza concreta, risultato di lavoro costruttivo spontaneo, segue quella rielaborazione e ricostruzione conoscitiva, ch'è effetto della *riflessione* e che vuole essere un riassodarsi della *fede* implicata nel pensiero ingenuo (quando eventualmente sia stata scossa) ed è un dirompersi della semplicità e indeterminatezza della primordiale conoscenza (che semplicemente *avverte* e *constata*) in una sempre più complessa conoscenza progressiva (che *interpetra* e *determina*). Questo è, in genere, il valore della conoscenza riflessa, che, con parola di soverchia estensione di significato, dicesi *scienza*. Ma tale estensione ingenera confusione fra due specie distinte della conoscenza riflessa: la scientifica, in senso proprio, e la filosofica. Gioverà prendere in esame le differenze fra le Scienze propriamente dette e la Filosofia.

La riflessione rende possibile la nuova e più complessa costruzione conoscitiva, scomponendo, anzitutto, la conoscenza concreta mediante l'astrazione che mette in rilievo or questo or quello dei molteplici aspetti che l'oggetto assume secondo i bisogni del soggetto che sono teoretici o pratici. Le scienze sono perciò tutte prodotto di astrazione unilaterale rispetto alla verità di fatto.

Anche la Filosofia ha la sua origine dalla astrazione; ma questa,

nel pensiero filosofico, vuole essere un'astrazione dalle singole astrazioni scientifiche e, quindi, una redintegrazione dell'esperienza nella forma della conoscenza riflessa. In altri termini: dalla inconsapevolezza delle sue prime obbiettivazioni concrete l'esperienza perviene a quei prodotti di astrazione unilaterale che sono gli obbietti delle singole scienze; ed è legittima, ma di assai difficile attuazione, l'esigenza di astrarre da sì fatte astrazioni e ricostituire al sommo dello svolgimento conoscitivo, nella forma del pensiero riflesso, il *fatto integrale* che è l'esperienza nella sua espressione iniziale concreta. La filosofia è, appunto, il pensiero che tende a raggiungere tal risultato; e laddove le scienze sono parziali elevazioni (e, quindi, piuttosto disintegrazioni) dell'esperienza, essa vuol essere di questa la redintegrazione, cioè l'elevazione dell'esperienza integrale a pensiero. Non è dunque una scienza fra le scienze, ma la scienza, ch'è, o vuol essere, la integrazione vera e definitiva dell'esperienza e che, storicamente, si dimostra una meta ideale piuttosto che un fatto giammai compiuto: una meta a raggiunger la quale il pensiero filosofico può dirsi una ricerca perenne, che si disfà e rifà continuamente, e che presenta or l'uno or l'altro dei tanti possibili aspetti, che l'interesse teoretico variabile nei singoli momenti storici, prende di mira e mette in rilievo.

Volere una *filosofia scientifica*, nel senso proprio della parola, non ha significato. Le scienze abbracciano obbietti e fatti parziali; la filosofia vuole abbracciare tutto il possibile obbietto o fatto; e, perciò appunto, *supera il fatto*. I singoli fatti delle ricerche scientifiche s'ingradano e possono ingradarsi per una serie infinita, lungo la quale il fatto trova il suo presupposto in un fatto antecedente; il *fatto integrale*, ch'è la meta della ricerca filosofica, non può avere antecedenti fuori di sè; è in esso — nella sua *infinità* — qualche cosa che supera il fatto, che supera la serie dei singoli, del successivo e temporaneo, qualche cosa di *perenne* o *estemporaneo*, e non trascendente, ma immanente nei fatti stessi, e, sopratutto, in quello ch'è, per noi, l'indice di tutti i fatti: il gran fatto dell'esperienza. Questo è il fatto da cogliere nel suo valore essenziale, perchè ogni altro fatto assuma il suo valore definitivo, o, per dir meglio, si risolva nel fatto di valore definitivo ch'è l'esperienza integrata della ricerca filosofica. E però questa non può non essere *metafisica* o *metempirica*, nel senso bene inteso della parola: ricerca, cioè, del *valore* dell'esperienza; ricerca, che, come tale, supera, non solo i parziali obbietti, fatti ed elevamenti della esperienza, ma l'esperienza stessa come fatto ch'eleva alla sua *pensabilità*.

2. Guardiamo più particolarmente la questione.

Abbiamo due gruppi di scienze: le *scienze formali*, come le matematiche, e le *scienze del reale*. Le prime hanno a loro obbietto fatti che sono il prodotto di pure forme dell'attività gnoseologica (la quale è — dunque — il loro presupposto); le altre fatti che si riferiscono a particolari sfere del Reale che si presuppone dalla conoscenza ingenua come alcunchè di avvertito (per mera passività) dal

soggetto. Ma non c'è attività formale gnoseologica disgiunta dall'avvertimento; nè l'avvertimento — abbiamo veduto — è semplice passività, ma è altresì penetrato di attività; è posizione ed attività *indicativa* del soggetto e dell'oggetto nei giudizi esistenziali; ed è, anche, attività *espressiva* di stati o momenti psichici: rappresentativi, fantastici, sentimentali, volitivi o pratici. Sicchè nè alle scienze formali manca un sottinteso riferimento ad un avvertimento elaborabile dalle forme gnoseologiche, nè le scienze del reale astraggono interamente, nella posizione dei loro obbietti, da quel che di formale è già intrinsecamente commisto all'avvertimento nella conoscenza concreta. E la disgiunzione tra forma e materia della conoscenza è fittizia; ed è, appunto, siffatta disgiunzione la unilateralità delle scienze, che sottintende come suo complemento la concretezza dell'esperienza donde sono derivate e alla quale tendono pur sempre nel loro svolgimento a ridursi. Questo necessario complemento tanto dell'origine quanto del fine delle singole scienze è la Filosofia. Basta che una qualsiasi di esse insista sull'uno o sull'altro di questi due estremi del suo svolgimento perchè perda il suo carattere di scienza propriamente detta ed assuma quello di ricerca filosofica.

Si suole adoperare un'altra formula a contrassegnare la distinzione fra le scienze, dicendo che alcune hanno a loro obbietto *fatti ideali*, altre *fatti reali*, dando a' primi il significato di *prodotti teoretici*, agli altri, di *teoretiche constatazioni*. La distinzione fatta in questi termini poggia sulla separazione dei due termini — soggetto ed oggetto — ch'è un presupposto metafisico dualistico proprio del realismo empirico. Ma, attenendoci all'analisi del fatto, quale si presenta alla coscienza distinta, noi possiamo dire: tutti i fatti sono reali e ideali, ad un tempo, in quanto che derivano dalla realtà a noi immediatamente certa della coscienza e sono formulati mediante la nostra attività intuitiva e concettuale; senonchè taluni si *manifestano*, cioè appaiono come improntati dall'avvertimento di alcunchè di estrinseco; altri si presentano col carattere di prodotti dell'attività costruttiva della mente umana.

Tradotta in questi altri termini la suddetta distinzione ci dà modo di comprendere tra i fatti ideali anche le creazioni dell'arte; nonchè i prodotti dell'attività pratica sociale umana che sono obbietto delle scienze morali largamente intese. « Produrre e constatare »: ecco la duplice manifestazione della attività psichica umana guardata nella pienezza del suo valore ch'è essenzialmente pratico. E tale vuol essere la filosofia: teoria e pratica, scienza e sapienza. Ma qui, limitandoci al primo aspetto, dobbiamo pur dire ch'essa vuol essere teoria della Teoria (Filosofia teoretica — comprendendovi anzitutto l'Estetica) e teoria della Pratica (Etica — comprendendovi, altresì, l'Economica) (1).

3. Ma l'attività psichica umana non è obbietto di una scienza particolare, cioè della Psicologia?

Rispondiamo che se si tratta dello studio dei fatti psichici colti dall'osservazione introspettiva e riguardati, altresì, nelle loro ma-

nifestazioni esterne mediante l'osservazione semeiotica e comparativa, un siffatto studio è oggetto della Psicologia empirica che si limita alla constatazione dei fatti suddetti e delle loro connessioni senza entrare nella difficile ricerca del loro presupposto ch'è l'attività del soggetto cosciente.

Questo è obbietto della Psicologia filosofica; cioè della Filosofia dello Spirito, ch'è, ad un tempo, anche Metafisica, oltre ad essere Psicologia; poichè i due aspetti, soggettivo ed oggettivo, nella suddetta Filosofia coincidono e fanno uno. Rimane, cioè, la distinzione dei due aspetti, ma ha valore puramente formale e serve soltanto ad agevolare l'esposizione della Filosofia — teoretica e pratica — il distinguervi una Psicologia teoretica e una Psicologia morale; e così pure una Metafisica gnoseologica e una Metafisica morale. Quel che abbiamo detto della Psicologia tra le scienze del reale, dobbiamo anche dire della Logica tra le scienze formali, con questa differenza, che la Psicologia, nel suo trasformarsi da empirica in filosofica, acquista tale estensione di significato da assorbire in sè anche la Logica trasformandola da formalistica in filosofica, da studio di astratte forme del pensiero, aventi un semplice valore strumentale, in studio del pensiero, che, nell'aspetto psicologico, è considerabile come il valore essenziale dell'attività psichica e, nell'aspetto metafisico, tende ad adeguarsi all'Essere.

Ma se la Filosofia, per l'ámbito suo, non è una scienza tra le scienze, ma vuol essere la scienza per eccellenza in cui trovino le singole scienze il loro fondamento ed il loro coronamento, non per questo è da credere ch'essa non abbia un obbietto suo distinto da quello delle altre scienze e sia soltanto una sintesi superiore dei risultati di queste. Questi risultati appunto sono ciò che di legittimo produce ogni scienza nella sfera limitata della sua elaborazione. Toglierli da questa sfera e riassoggettarli ad una elaborazione diversa è guastare, ad un tempo, l'opera della scienza e quella della Filosofia. Perchè questa sia sintesi — unità organica e non un informe aggregato — perchè sia il più alto grado e risultato di quella funzione sintetica che è, in genere, la conoscenza, non dev'essere una estrinseca composizione e un più o meno accidentale accostamento di scienze, ma scienza anch'essa, e distinta dalle altre, e non una scienza tra le scienze, ma la scienza per eccellenza. Senonchè, perchè sia tale, deve avere un obbietto suo e non un accozzo di obbietti elaborati dalle altre scienze. E il suo obbietto preliminare legittimo è — l'abbiamo veduto — l'esperienza integrale nella sua pensabilità.

4. L'analisi della coscienza distinta, punto di partenza della riflessione — ch'è la sorgente della conoscenza scientifica, che quell'analisi legittimamente trascura, e della filosofica, che ne fa invece il suo obbietto — ci mostra intimamente congiunti, e pur distinti, il soggetto e l'oggetto: dualità gnoseologica che si rispecchia nella dualità di aspetti (Psicologia e Metafisica) della Filosofia. Ora, per quel che si riferisce al primo di questi due aspetti, è evidente la

necessaria subordinazione delle scienze — siano formali, siano reali — alla Filosofia, che di esse chiarisce, appunto, il fondamento gnoseologico. Ben altro è, invece, il caso quando si consideri l'aspetto metafisico della Filosofia, chè, allora, non le scienze formali, il cui oggetto è mero prodotto mentale, ma quelle del reale possono illegittimamente oltrepassare la cerchia dei singoli fatti assunti in esame e mettersi in contrasto con quelle sintetiche comprensioni del reale che sono le varie dottrine metafisiche. D'altra parte, anche la Metafisica può, a sua volta, tentare di usurpare il posto e l'ufficio delle singole scienze del reale e sottoporre i risultati di queste ad interpetrazioni che ne snaturino il legittimo valore scientifico. Nell'un caso come nell'altro si ha un dibattito fra scienziati e filosofi; fra gli scienziati che o disconoscono la Filosofia o la vogliono scientifica, e i filosofi che le scienze considerano come sviamenti del concetto, come pseudoconcetti (2).

Il dibattito è antico tra le scienze del reale e la filosofia (metafisica); ed è tal fatto che può servir da filo conduttore, attraverso l'avvicendarsi delle varie dottrine, nello svolgimento storico del pensiero filosofico, che si mostra ora in conflitto ora in accordo col pensiero scientifico. Ma tanto l'accordo, quanto il conflitto poggiano sopra un malinteso: sulla identificazione del valore gnoseologico delle scienze e della Filosofia (Metafisica) che la critica Kantiana, negando a questa ultima il valore di scienza, dimostrò già, quantunque negativamente, non poter sussistere.

Gli ultimi risultati della critica gnoseologica delle scienze hanno — d'altra parte — positivamente assodato la necessaria distinzione tra i due suddetti prodotti teoretici; sicchè oggi siamo in grado di conchiudere che un accordo bene inteso tra essi non può consistere che nell'autonomo sviluppo di entrambi, ed è, altresì, possibile, in tal caso, tra l'uno e l'altro — e vedremo in quali limiti — un bene inteso ricambio di azione. Il conflitto, invece, è inevitabile finchè non si chiarisca il diverso rapporto che le due direzioni del pensiero hanno con l'esperienza, e finchè non s'eviti definitivamente il pericolo di una invasione dell'una nel campo dell'altra. La differenza, cioè, fra la cognizione scientifica e la filosofica non può tradursi in un dissidio tra le scienze e la filosofia, se non quando i concetti a cui approdano le scienze particolari, che sono necessariamente unilaterali, vogliano assumere dignità di concetti di quell'ordine più alto, che è il filosofico; o, per contrario, quando la ricerca filosofica, discendendo dal grado che le spetta, usurpi l'ufficio delle scienze propriamente dette. Contro quest'ultimo pericolo la crisi della metafisica post-Kantiana è stato un mònito salutare; contro l'altro deve essere un mònito, parimenti efficace, la recente reazione antiscientifica, che, accogliendo gli ultimi risultati della critica gnoseologica delle scienze, ne oltrepassa il segno, servendosene non soltanto per ridurre nel suo proprio valore la *funzione* scientifica, ma per infirmare e scalzare anche i principii fondamentali dell'esperienza.

Il primo avviamento a sì fatta critica fu dato dall'Avenarius,

che i concetti, a cui mettono capo le scienze particolari, considerò (3) come forniti di un carattere essenzialmente *economico*, come un mezzo conoscitivo pratico, per il quale è possibile un risparmio di forza mentale. Ma tali considerazioni che, a prima vista, par che si limitino a far sentire il bisogno di una superiore coordinazione e redintegrazione delle scienze, finiscono, poi, per appuntarsi sul valore sostanziale del sapere scientifico, in genere, e su quello, in ispecie, delle scienze naturali. Ognuna delle quali, infatti, se è praticamente utile — si dice — per una provvisoria sistemazione di quella frammentaria osservazione del reale, ch'è il suo obbietto, non ci può dare, infine, come conclusione della sua elaborazione, che un prodotto ibrido qual'è il *concetto rappresentativo*, non vero concetto, cioè, nè vera rappresentazione, non l'obbietto *universale* del pensiero, nè il *particolare* della conoscenza intuitiva, ma una vera *astrazione*, che menoma e disintegra l'obbietto stesso della osservazione. Sicchè da tutte le scienze non si avrebbero, in fondo, che gli avanzi di una sistematica disintegrazione di quel tutto organico ch'è il reale; e i concetti a cui esse approdano son piuttosto *schemi rappresentativi;* cioè, non veri concetti, ma rappresentazioni che hanno perduto l'originaria vivezza intuitiva. Non sono inutili, certo; sono, anzi, praticamente molto utili, ma non hanno alcunchè di comune coi veri concetti, che solo dal pensiero filosofico possono essere dati, nè con le vere rappresentazioni, prodotto di schietta e genuina esperienza (4).

5. Non a questa franca riaffermazione degli universali filosofici (concetti puri), tende la scuola della esperienza intuizionistica; questo indirizzo di pensiero tende piuttosto a dare alla concezione del reale il valore di visione o intuizione, qual'è quello immanente all'esperienza non ancora disintegrata dal lavoro scientifico.

Sarà questo un nuovo empirismo, diverso e più vero di quello che s'è già venuto svolgendo come « filosofia scientifica »? Ma sarà pur sempre empirismo. Invece, dalle stesse premesse, accanto a questo nuovo empirismo è sorto, anche, un nuovo indirizzo idealistico, che, non solo disconosce l'universalità dei concetti delle scienze e della filosofia scientifica, ma nega anche i principii supremi dell'esperienza, sopratutto quello di causalità, e prende, perciò appunto, il nome d'*idealismo indeterminista*, del quale s'è fatto strenuo propugnatore il Boutroux. Curioso fenomeno questo: che laddove l'idealismo, nelle sue varie forme storiche, si fonda sul presupposto della *conoscibilità del reale*, questo, invece, derivi dal presupposto contrario: che il fondo, cioè, della realtà sia inaccessibile alla conoscenza, come qualche cosa di *irrazionale*, o, in ogni modo, di tale natura che male si tenterebbe tradurre nei termini del pensiero propriamente detto.

Contro questo pseudo idealismo è ben naturale che insorga l'idealismo vero; ma non vi è bisogno di aderire particolarmente all'idealismo, per quel che si riferisce a questioni metafisiche sulla natura del reale per intendere e respingere l'inconseguente conclu-

sione che dalle premesse suaccennate della critica limitatrice delle conclusioni scientifiche vuol cavare l'idealismo indeterminista. Questa dottrina non si dirige soltanto contro gli pseudoconcetti delle scienze, ma fin contro le categorie ed i principii fondamentali dell'esperienza. Or l'esperienza — base di fatto di ogni svolgimento teoretico — non dev'essere annullata, ma soltanto *inverata* nel suo elevarsi a pensiero filosofico; e però è chiaro che il criterio direttivo della speculazione filosofica, che serva di freno a' troppo liberi voli di una speculazione fantastica, è il rispetto a' principii fondamentali dell'esperienza. Questi bisogna pensare filosoficamente come immanenti in tutta la distesa della esperienza; la loro negazione assoluta, invece, non può non essere dommatica. E però l'esigenza della sana critica filosofica è, in questo senso appunto, il riferimento dei risultati della speculazione ad un'*esperienza possibile*. Tale è il circolo inevitabile in cui la conoscenza che s'eleva al massimo grado del suo svolgimento necessariamente s'involge. Essa non altrove che in sè stessa, in questo suo elevarsi ripiegandosi e *commisurandosi* alla sua *possibilità*, finisce per trovar la sua prova definitiva.

6. In breve: la filosofia vuol essere la *pensabilità* della esperienza; cioè, tale una valutazione della *teoria* e della *pratica*, del *fatto* e del *fare*, che, da una parte, non contrasti ai principii della ragione, alla *forma* del conoscere, e, dall'altra, non ne mutili il contenuto.

In conformità a questo criterio, pur accettando la distinzione tra concetti scientifici e concetti filosofici e dichiarando questi ultimi i *veri universali*, crediamo utile, anzi necessario, evitare un malinteso che può facilmente nascere quando dalla denominazione di *concetti rappresentativi*, data ai concetti scientifici, si desuma che i concetti filosofici siano, al contrario, irrelativi ad una *materia rappresentativa da elaborare*. Senza aderire a dottrine filosofiche dualistiche, si può, anzi si deve pur sempre affermare l'intrinseca dualità e correlatività di senso ed intelletto, che l'esperienza presenta all'analisi critica. Affermare, invece, la irrelatività del pensiero puro, significa, gnoseologicamente, affermare che il pensiero sia vuota funzione che non s'applichi ad alcuna esperienza, neanche ad una *esperienza possibile*, il che è assurdo smentito dalla *posizione* stessa del fatto gnoseologico; posizione che la critica filosofica della conoscenza deve riconoscere e non alterare assumendola ad obbietto del suo esame valutativo. E, metafisicamente, non si vede che cosa possano essere gli universali del pensiero filosofico, in questa ipotesi, tranne che non si voglia ripristinare l'antica dottrina realistica del medio evo, contro la quale ebbe ed ha sempre non illegittima pretesa di contrapporsi la contraria e non meno eccessiva dottrina nominalistica. I concetti filosofici, diciamo, sono i veri concetti, cioè, i veri *universali*, non perchè escludano un riferimento all'esperienza (al rappresentabile), ma, anzi, perchè vogliono abbracciarla tutta, perchè sono i suoi principii fondamentali, che noi, per analisi, troviamo in fondo ad essa, come irreducibili a dati sensibili, e per opera dei quali essa può elevarsi alla sfera della *pensabilità*.

Il vero è che un principio dell'esperienza, qual'è, per esempio, quello di causa, può dar luogo tanto ad interpetrazioni causali volgarmente empiriche, quanto alle scientifiche e alle filosofiche. Senza parlar qui delle prime — rimandando per esse a quanto abbiamo precedentemente constatato circa la contaminazione che la conoscenza ha col sentimento e con la fantasia nella genuina empiria — le scientifiche — possiamo dire — sono il risultato di un'astrazione dell'esperienza, ch'è necessariamente unilaterale, perchè adeguata alla particolare delimitazione della ricerca scientifica. Ma quel che più importa notare è che il principio stesso di causa è, qui, un semplice presupposto *strumentale* accettato senza altra indagine che non sia quella puramente *tecnica* riferentesi alla sua applicabilità a questa, o a quell'altra particolare ricerca scientifica. Alla scienza basta presupporre la causa di un fatto, che sia, rispetto a quello, un *antecedente necessario* e *costante*. Si mettono in tal modo, semplicemente in rilievo quelle condizioni che per la *causalità*, come *fondamento dell'esperienza*, si richiedono e sono bastevoli ad agevolare lo svolgimento *teoretico-pratico* del pensiero volto allo scopo, altrimenti irraggiungibile, di abbracciare una più o meno vasta distesa de' fatti di esperienza. Nella interpetrazione filosofica invece, il principio di causa è, anzitutto, non semplicemente *accettato* come presupposto *strumentale*, ma *affermato*, nel suo vero valore di principio (cioè di *vero universale*) applicabile non ad una delimitazione unilaterale, ma, anzi, al fatto integrale dell'esperienza. Esso è inteso, perciò, mediante una interpetrazione metafisica, come *potenzialità fattiva immanente nel fatto;* e vuol riferirsi non a parziali astrazioni, ma, anzi, ad una astrazione dalle astrazioni; cioè vuole essere una *integrazione* dell'esperienza; vuole estendersi tanto quanto si estende la sfera integrale del reale. E poichè tale integrazione non può *effettualmente* nella esperienza esser mai compiuta, al difetto della integrazione effettuale sopperisce il pensiero mediante una integrazione ideale. Or può avvenire che siffatta integrazione urti contro il principio di contraddizione — come, per esempio, quella della *causa ultima* (causa non causata) o del *fine ultimo* chiudente in modo definitivo l'esperienza possibile. E qui si travagliano le dottrine filosofiche — come, per esempio, l'herbartiana — ad eliminare quel che di contraddittorio vi si cela; altre dottrine, invece, danno alla contraddizione un valore che superi quello della ordinaria logica formale — e l'insediano — come l'idealismo assoluto hegeliano — fin nel cuore della realtà. Applicare all'*Infinito* le categorie del *finito*, alla Filosofia le categorie delle scienze, non si può senza incorrere in gravi inconseguenze; e quel che in alcune scienze — per esempio nelle matematiche — dicesi infinito, è un falso infinito, cioè, un infinito seriale, ch'è da dirsi piuttosto *indefinito*. Una — si dice — è la Logica; ma è più esatto il dire: uno è il pensiero. Senonchè questa legittima affermazione della *unità* del pensiero non toglie la necessità della non meno legittima affermazione della oggettività e molteplicità del suo esplicarsi (del *pensabile*); e la

necessità conseguente che la Logica nelle sue applicazioni (come metodologia) debba diversamente adattarsi a materia diversa. Or, la verità di fatto che, gnoseologicamente, è interferenza di pensiero puro e intuizione e, metafisicamente, d'Infinito e finito, diversamente si atteggia, rispetto al principio di contraddizione, a seconda che questo si applichi all'Infinito o al finito che è in essa. Tali sono le ragioni dell'Idealismo assoluto in favore della *dialettica* come legge suprema del pensiero e, ad un tempo, del Reale che in essa esprime il suo valore essenziale.

7. In ogni modo tanto se si accetti in Filosofia il principio di contraddizione qual'è nella logica aristotelica — e, per non cadere sotto la sua condanna, si tentino ipotesi che agevolino siffatto còmpito; quanto se, fin da principio, si faccia della contraddizione, dialetticamente intesa, la legge dell'Essere immanente nel Pensiero, nell'un caso, come nell'altro, si ha a fare con dottrine filosofiche che necessariamente, sebbene in diverso modo, postulano ipotesi capaci d'integrare idealmente l'esperienza — e non con le scienze particolari del Reale. A dirimere da queste la Filosofia basta considerare che l'ipotesi integrale filosofica non chiede — non può chiedere — come per le loro ipotesi fanno le scienze suddette, una definitiva conferma all'*avvertimento* di singoli fatti. Essa è, essenzialmente, alcunchè di pensabile, come fondamento possibile di tutta l'esperienza, di tutto il Reale, non alcunchè di empiricamente avvertibile. E deriva dal valore propriamente teoretico concettuale, che, non ostante qualche contaminazione, è proprio di ogni ricerca filosofica, e per il quale è possibile abbracciare tutto il fatto dell'esperienza senza disintegrarlo e spezzarlo in frammenti; ed è possibile altresì, *superare* il fatto, nel valutarlo; elevarlo, cioè, *sub specie aeternitatis* senza trascenderlo; quantunque questo trascendere sia il pericolo sovrastante alle dottrine filosofiche, in ispecie a quella che consideri i *concetti filosofici* come irrelativi ad un che di rappresentabile, ad una *esperienza possibile*.

Diverse son dunque le esigenze delle scienze da quelle della Filosofia. Il tener conto della diversità di tali esigenze chiarisce la differenza funzionale tra questi due prodotti spirituali. Anzitutto è facile intendere, per quel che si è detto, che non regge alla critica la concezione, che l'empirismo si foggia di una filosofia scientifica, come sintesi superiore dei risultati delle scienze. Nè accettabile è, senza notevoli riserve, un altro aspetto in cui l'empirismo filosofico vuole presentare il rapporto tra la filosofia e le scienze, facendo queste ultime storicamente derivare da quella, come prodotti in essa, prima, embrionalmente elaborati e che se ne siano poi staccati a misura che le ricerche, dalle quali emersero, siano state costrette, opportunamente, in un dato momento storico, nella sfera determinata di singoli obbietti (*fatti*, o *aspetti di fatti*) astraendosi da questioni gnoseologiche e metafisiche riferentisi ai loro presupposti. È vero che dalla Filosofia vennero fuori, e vengon sempre continuamente, come da una matrice sempre feconda, questioni e

soluzioni di questioni aventi attinenza col fatto integrale della esperienza e, quindi, altresì, coi presupposti scientifici. Ma non è men vero che quei presupposti, impliciti in ogni ricerca scientifica, sono già materia di ricerca filosofica, non in quel loro stato frammentario in cui da ogni scienza particolare sono accolti, ma come parti di un tutto organico, cioè di quella determinata concezione filosofica a cui si eleva il pensiero nei singoli momenti storici. Sicchè, piuttosto che ricerca complementare, rispetto alle scienze singole, la filosofia di un dato periodo storico è l'orientazione concettuale da cui si fa o deve farsi dirigere la critica di ogni concezione scientifica contemporanea.

Ed è questo, pure, l'unico modo che in fatto, si porga di un possibile ricambio di azione non soltanto fra le scienze e la filosofia, intesa come critica gnoseologica, ma tra questa e tutti gli altri prodotti teoretici — l'arte, la storia e la metafisica stessa come ricerca valutativa del reale — poichè i diversi modi della funzione teoretica sono i presupposti gnoseologici di quei prodotti e, però, sono obbietto di quella parte necessariamente preliminare o, diciamo meglio, di quella *parte prima* della Filosofia che è la gnoseologia. La quale, come dà ad ogni periodo storico la orientazione alla critica di quei vari prodotti intellettuali, così da questi attinge materia sempre nuova che allarga e chiarisce il campo di quella *riflessione teoretica* in cui essenzialmente consiste.

La psicologia gnoseologica e la metafisica gnoseologica rispondono, nel campo del pensiero filosofico, a due termini — soggetto e oggetto — del rapporto conoscitivo concreto in cui consiste l'esperienza. Ma come *uno* è il soggetto e *vari* gli obbietti dell'esperienza, così la gnoseologia è come l'unico termine di convergenza e di accomunamento di tutti i prodotti teoretici, compresa la metafisica, mentre tali prodotti, che, considerati *a parte subiecti*, convergono nell'unico soggetto da cui, per diversi modi della funzione teoretica derivano, si disgiungono invece l'uno dall'altro, quando siano considerati *a parte obiecti*, e finchè gli obbietti rispettivi rimangano distinti così come si presentano all'analisi gnoseologica. Che se da questo punto il pensiero, organo proprio della ricerca filosofica, tendente all'universalizzazione perfetta, e quindi alla piena unificazione, proceda oltre, per la via della ricerca metafisica tentando riaddurre il molteplice all'uno, finirà per avvertire, edotto dalla critica gnoseologica, che l'uno a cui tende è immanente nel soggetto stesso, come il suo essere attivo, come il suo valore dinamico che si va continuamente esplicando in una molteplicità di funzioni; che di quel che dicesi *oggetto* nell'esperienza ordinaria, come qualcosa di *extrasoggettivo*, unica fonte da cui attingerlo è pure una funzione soggettiva: la *ricettività* (o *passività*, come più comunemente si suol chiamare) del soggetto psichico e che l'analisi della verità di fatto traduce in *auto-passività*, cioè in avvertimento, nell'intimo del soggetto, di alcunchè di resistente ad una piena e definitiva determinazione: il suo stesso essere, che si pone da sè e rimane, nella cono-

scenza, intraducibile in *fatto conoscitivo*. La metafisica, dopo la critica Kantiana, non può non esser dunque quella ricerca che prima consideravasi soltanto come una parte della Filosofia: la *filosofia dello spirito*, cioè del *soggetto*, largamente inteso. E la molteplicità da unificare non è più, in siffatta concezione, quella di presunte entità diverse, ma quella delle funzioni spirituali; e propriamente la unificazione deve risultare da una conciliazione tra quello ch'è l'aspetto essenziale dello spirito, come *attività*, e l'altro suo aspetto, correlativo ed opposto, della *passività*.

Questo è l'obbietto della metafisica gnoseologica, obbietto essenzialmente noumenico, l'unico obbietto noumenico possibile: lo spirito, cioè il reale come soggetto, che si rivela a sè stesso, che si fa oggetto di sè stesso. Come tale esso è ben distinto dagli obbietti degli altri prodotti teoretici che tutti lo presuppongono, perchè sono, appunto, suoi prodotti.

8. Non è dunque possibile — si obbietta — una filosofia dell'oggetto, come tale; cioè, come alcunchè di opposto al soggetto? Ma, quando diciamo « il soggetto », nell'integrazione filosofica dell'esperienza, non escludiamo da esso il suo opposto, « l'oggetto »; diciamo soltanto che l'oggetto pensabile non può essere *extrasoggettivo;* che è correlativo al soggetto così come una funzione di questo — la passività — è correlativa all'attività. Or come questa correlazione debba pensarsi è il problema capitale filosofico; e, qualunque soluzione se ne proponga, sarà sempre più o meno accettabile nella misura in cui è adatta a commisurarsi ad una esperienza possibile. Il pensiero qui, sopratutto, deve essere quel che il Werder disse « accorgimento » dell'essere (5). Il reale *pensabile* deve, cioè, inverare quell'*avvertimento intuitivo del reale*, che è inerente all'esperienza, in tutta la sua estensione, e che s'esplica, particolarmente e distintamente, nei giudizi esistenziali.

È iniziale tale avvertimento? Fu bene osservato (6) che nella conoscenza intuitiva non si ha ancora la discriminazione tra l'esistente e l'inesistente; che tutto, in quel momento, è reale, perchè non è possibile distinguere tra immagini reali e immagini irreali. Ma ciò significa appunto che carattere proprio dell'attività teoretica, fin da quando ancora quella distinzione non è fatta, è, pur sempre, un avvertimento esistenziale, quantunque vago e indistinto, che si proietta anche su ciò che in un grado ulteriore si distingue come relativamente irreale (poichè l'assolutamente irreale è impensabile) dal reale propriamente detto (*esistente* o *esistito*). Se questo avvertimento dell'esistenziale non fosse originario, quantunque indistinto, nessuna posteriore riflessione della attività teoretica potrebbe farlo nascere per effetto di una distinzione che, anzi, già lo presuppone come l'unico fondamento della sua possibilità. Esso è comune — ho già detto — a entrambe le forme dell'attività teoretica — « avvertimento » e « interpetrazione » — come il loro più profondo sostrato; è, anzi, la *psichicità* stessa quale si rivela nella coscienza ancora indistinta; e però è il carattere inerente a tutti i

fatti psichici come *fatti vissuti* e *momenti di coscienza*. Non bisogna trascurare questo aspetto dello spirito, che è la *constatazione*, per mettere in rilievo quello soltanto della sua *produttività* intuitiva o concettuale. A tale esigenza si mantiene più fedele l'*empiria* che non la *metafisica* (quella sopratutto che vuol trascendere l'esperienza); ed è questa esigenza, appunto, la vera ragion d'essere dello *empirismo*, nella quale non è, come si vede, confermato dalla sua problematica alleanza con le scienze, ma dall'esame preliminare gnoseologico della genuina esperienza. La quale, come è il punto di partenza storico di ogni prodotto teoretico, così, quando sia bene assodata può essere considerata come il termine al quale tenda ad adeguarsi il pensiero nelle sue escogitazioni filosofiche. Ed una dottrina metafisica che vi si adegui, superandola, senza trascenderla, elevandola alla pensabilità *sub specie aeternitatis*, senza perder di vista il suo concreto riferimento al reale, può ben dirsi, come di gran parte della dottrina Kantiana si può dire, essere una *Metafisica dell'esperienza*, o *del fatto*, poichè, nel significato suo più estensivo, ch'è anche il più proprio, quest'ultima parola coincide con l'altra: il fatto per eccellenza, l'unico fatto in cui tutti gli altri rientrano — fatto eterno che si rifà perennemente — è quello dell'esperienza.

9. Partecipano dunque, tanto le scienze, quanto la Filosofia, ma in diverso modo, della verità di fatto; l'una abbracciandola — o tentando di abbracciarla — integralmente; le altre spezzandola in frammenti che necessariamente tendono ad essa, come al tutto organico da cui l'astrazione, provocata da bisogni teoretici e pratici, li ha scissi. Prima che nelle singole scienze e nella Filosofia, la verità di fatto si esplica nella esperienza, punto di partenza storico delle une e dell'altra. Sicchè possiamo dire che per la via della ricerca filosofica è l'esperienza che esplica la sua infinità, laddove le singole scienze n'emergono abbracciandone sfere limitate di fatti: e notiamo che anche le scienze formali, come le matematiche, hanno storicamente origine dalla concreta esperienza e costituiscono, nel loro svolgimento, una *esperienza possibile;* solo posson dirsi più astratte delle così dette scienze del reale; le quali, in ogni modo, sono astratte anche esse. La verità di fatto è dunque considerabile come generatrice — mediante una sua disintegrazione — delle singole scienze; le quali tendono a connettersi in modo organico tra loro per ricostituire, mediante la ricerca filosofica a cui approdano e si subordinano, la verità integrale nella sua infinità. Ma questa infinità è inoltre proseguita anche da ogni singola scienza, quantunque necessariamente in quell'aspetto unilaterale che è predeterminato dall'astrazione scientifica. Ogni scienza, infatti, non può definitivamente chiuder mai la ricerca di quella limitata sfera di fatti che è il suo obbietto, ma ha davanti a sè una prospettiva sempre aperta di nuove interpetrazioni da aggiungere alle antiche; cioè di nuovi *fatti scientifici* che s'ingradano lungo una serie indefinita ch'è la storia della scienza. Si cerca, cioè, la ragione di un fatto, che è un altro fatto, chiedente, a sua volta, la sua ragione; o nuove proprietà, cioè nuovi

fatti, si scoprono, e nuovi rapporti tra i fatti di una sfera, o tra varie sfere di fatti, e tuttociò lungo una serie indefinita, ch'è appunto, l'infinito della scienza, non il *transfinito* della filosofia. Or questa è una altra prova della infinità immanente nel finito il quale ci si rivela in intrinseco rapporto con quella nella verità di fatto.

10. Or qui si ripresenta, in un particolare aspetto, la questione, già accennata, e che ci si dovrà tante altre volte ripresentare (ogni volta, cioè, che si pone un problema propriamente metafisico) del rapporto tra l'Essere nel suo valore dinamico, e le sue manifestazioni; se, cioè, sia da comprendere fra queste il pensiero, nel quale diciamo immanente l'Essere; o se, invece, con questa espressione appunto non vogliamo significare che Pensiero ed Essere coincidono, che il Pensiero è tutto l'Essere, senza residuo.

Ricordiamo, ancora una volta, la sentenza herbartiana: « Noi siamo del tutto rinchiusi nei nostri concetti ». Ciò vuol dire che tentare di uscire dal Pensiero è assurdo; che l'Essere è il pensabile. In tal senso non si può davvero uscire dal pensiero. Ma quando si va poi ad esaminare il *come sia pensabile*, come oggetto, o come soggetto, allora si vede che il pericolo di uscire fuori del pensiero e affermare l'Essere dandogli predicati non deducibili dall'Essere immanente nel Pensiero, è inevitabile a chi non sappia rispettare la verità di fatto. Ma si vede pure che a rispettare, a non mutilare la verità di fatto, il rapporto di immanenza dell'Essere rispetto al Pensiero non può tradursi in quello di coincidenza. Il Pensiero è un momento dell'Essere, non l'Essere tutto quanto: è il rivelarsi — che non è mai compiuto, ma continuamente per gradi infiniti si rinnova — dell'Essere a sè stesso. Ciò importa che l'Essere sia considerato come soggetto, non come oggetto, del Pensiero; come soggetto assoluto, che, nel suo rivelarsi, parzialmente si obbiettiva, cioè parzialmente si nega; e che questo rivelarsi non sia alcunchè di accidentale, ma sia, anzi, processo necessario, esplicazione di profonda dinamicità. L'Essere non è dunque statico; è, essenzialmente, dinamico; ma il suo rivelarsi è, altresì, un fermarsi in successive parziali *entificazioni*, il cui valore statico è continuamente disintegrato e redintegrato nello svolgimento storico del pensiero. Concepito invece come oggetto, l'Essere è, fin dal principio, fondamentalmente sfornito di valore dinamico: tale è il difetto comune alle dottrine che il nostro Spaventa chiama *ontistiche*, tutte, perciò, incapaci di spiegare il divenire e lo stesso conoscere. Ma se tutte queste considerazioni ci obbligano a considerare l'Essere come soggetto assoluto, non ci obbligano — ripeto — a considerare l'Essere così affermato dal Pensiero — che è pur sempre una manifestazione — come del tutto coincidente con esso, quantunque questo nell'affermarlo sia pur sempre l'Essere che si rivela a sè stesso. La rivelazione dell'Essere a sè stesso — ho già detto — è un momento dell'Essere, non è tutto l'Essere; questo nella sua dinamicità profonda non si esaurisce nell'autorivelazione e non coincide con essa. Se non è tenuta ben ferma questa considerazione, l'interpetrazione dell'Essere come soggetto

assoluto risica di mutilare la verità di fatto cadendo in quel grado inferiore di riflessione che è lo *psicologismo* rispetto alla Metafisica, o, al contrario, allontanandosene tanto, per astrazione ascendente, da ridurre la Metafisica a *panlogismo* che recide dalle radici tutta la concretezza di quella verità. Tanto lo psicologismo, quanto il panlogismo (anche questo, quantunque abbia un ámbito assai più esteso, derivante da una maggiore astrazione dalla verità di fatto) possono considerarsi come due specie e gradi dello stesso indirizzo: l'intellettualismo menomatore della verità di fatto. Per il primo di quei due gradi dell'intellettualismo questa è, infatti, la coscienza di sè come fondamento di conoscenza; per l'altro si vuol superare la distinzione di soggetto e oggetto e attingere l'Essere; ma se non si vuol ricascare nelle difficoltà dell'antico ontologismo, se si vuole, cioè, non approdare all'Essere considerato come oggetto trascendente la cui affermazione da parte del Pensiero sia inesplicabile — atto di cieca fede più che di pensiero — bisogna pensare l'Essere come soggetto assoluto; e questo — si chiami pure Pensiero, Logos — non dev'essere menomato di quella più profonda dinamicità che s'esplica non nella conoscenza ma nell'attività pratica, indice della quale è quella tensione che impronta la verità di fatto anche nel suo aspetto conoscitivo, nel quale essa è piuttosto *intuizione* vaga ma intensa che non chiaro e determinato concetto e — come ho già detto — si circonda di un alone di sentimento intraducibile in conoscenza, ma richiedente una esplicazione *pratica*, nel più largo senso della parola, che si traduce in un incremento di realtà.

Che qualunque affermazione metafisica presupponga sempre il pensiero, che l'afferma, è innegabile; che, perciò, tuttociò che si afferma sia in rapporto non estrinseco ma intrinseco col pensiero, è parimenti innegabile; ma da ciò segue, forse, che tutto si riduca al pensiero, inteso come conoscenza? L'oggetto è certamente il *pensabile*, ma il soggetto, cioè il *pensante*, ch'è per le ragioni tante volte esposte, il vero e saldo fondamento della realtà stessa del conoscere e del conoscibile, si lascia forse ridurre tutto ad alcunchè di pensabile? Tanto varrebbe il dire che tutto — nel conoscere — si riduce all'oggetto. No: il soggetto pone sè stesso, nel conoscere, e, con ciò, pone, altresì, l'oggetto come ad esso intrinseco; ma questo atto di porre, appunto, non è conoscere; è attività del soggetto: s'intende bene, del soggetto assoluto, immanente nei soggetti transeunti o empirici e nei loro singoli momenti sempre rinnovantesi; cioè, l'attività dell'Essere nel suo rivelarsi a sè stesso. Questa è la condizione da presupporsi ad ogni singolo pensamento. Dunque non estrinseca, ma intrinseca al pensiero, in esso immanente, dev'essere questa condizione. Ma è chiaro che non sia pensabile come alcunchè di conoscibile, sibbene come attività, come l'Essere nella sua dinamicità. Quando si pensa il soggetto assoluto — seguendo il Gentile (7) — come pensiero *attuale*, si fa, appunto la distinzione tra *pensante* e *pensato*, e quello si afferma, o, per dir meglio, quello afferma sè stesso, appunto, come ciò che si pone da sè e non si lascia abbracciare nella

cerchia del pensato o dello oggetto di conoscenza. Il pensiero come pensante e il pensiero che contrappone a sè il pensato sono due funzioni di *una* attività: attività che pone, crea (soggetto assoluto, essenzialmente *fattivo*) ed attività che si limita e, così, rivelasi a sè stessa (soggetto assoluto immanente nel soggetto empirico conoscente). La distinzione tra queste due funzioni — la pratica e la teoria — s'impone; il non tenerne conto abbastanza fa cadere nello intellettualismo che disconosce l'infinita dinamicità dell'Essere. Vi sono di questa altre rivelazioni più penetrative che la scienza e la Filosofia teoretica.

---

(1) V. B. Croce, *Filosofia come Scienza dello spirito*. La distinzione crociana delle due forme — teoretica e pratica — dell'attività spirituale e dei due gradi per ogni forma è del tutto conforme alla verità di fatto.

(2) V. B. Croce, *Logica*.

(3) V. R. Avenarius, *Kritik der reinen Erfahrung*, 1888-90: primo germe dell'*empirio-criticismo*.

(4) V. B. Croce, *Logica*.

(5) V. B. Spaventa, *Le prime categorie della Logica di Hegel* (in *Scritti filosofici*). Morano, 1901, pag. 215.

(6) V. B. Croce, *Logica*.

(7) V. Giov. Gentile, *Teoria generale dello spirito come atto puro*. Pisa, 1916.

CAPITOLO V.

Arte, Religione e Filosofia rispetto alla verità di fatto.

SOMMARIO.

1. La verità di fatto come espressione di concretezza psichica che supera il semplice valore gnoseologico. Significato psicologico dei sentimenti ideali in ispecie, come indici di bisogni e di interessi superiori. — 2. L'arte (ποίησις) sta di mezzo tra il bisogno teoretico ed il pratico. Arte, Religione e Filosofia, prodotti spirituali connessi e fusi nelle primordiali espressioni della civiltà. — 3. L'*intuizione*, come rivelazione di quella *tensione* ch'è il sentimento. L'intuizione estetica, l'espressione estetica, la fantasia. Libertà fantastica e suoi limiti. — 4. La religione paragonata con l'Arte e la Filosofia. Contaminazione primordiale di questi prodotti: suo significato. Prevalenza della *materia* religiosa in siffatta contaminazione. Persistenza della religione. — 5. La *fede* è un sempre più profondo rivelarsi e purificarsi della verità di fatto al soggetto. Suo valore etico-sociale: disciplina della vita comune. — 6. Religione e filosofia. Persistenza di quella; sua irriducibilità alla *religiosità* filosofica. — 7. Da che derivi l'opinione che la religione possa e debba, infine, riaddursi alla Filosofia. — 8. Analoghe considerazioni circa il tentativo di riaddurre la religione alla morale. Rapporto tra morale e religione. — 9. Concretezza crescente della religione nel suo progresso storico culminante nel Cristianesimo: astrattezza decrescente del Misticismo.

1. Seguitando il filo delle precedenti considerazioni, guardiamo ora la questione della verità di fatto non più nel suo semplice valore gnoseologico, ma in quello più esteso di espressione fondamentale della intera *psichicità umana*, riferendoci, oltre che alle scienze, agli altri grandi prodotti spirituali.

In tutti, anche nelle scienze, troviamo in diverso modo intrecciati, quando si guardi il loro prodursi, i due fondamentali aspetti dell'attività psichica: il teoretico e il pratico. La teoria — abbiamo veduto — è la *fenomenalità* della *pratica*. Ma dobbiamo qui estendere alla teoria e alla pratica — tra loro interferenti — l'acuta osservazione, già riferita, di B. Spaventa, circa i due aspetti — soggettivo ed oggettivo — della funzione gnoseologica, il cui valore è ben più profondo nella precedente indistinzione dei due aspetti, che non appaia dopo la distinzione o coscienza. Servendoci di tale criterio possiamo dire che quella che, alla luce della coscienza, è la *pratica*, nel suo più profondo valore è l'intima dinamicità dell'essere; e solo quando sia così intesa la pratica, anche la teoria, come sua fenomenalità, ha un più esteso valore che non la conoscenza. E in tal senso la verità di fatto mostrasi adeguato punto di partenza allo svolgimento che mette capo ai grandi prodotti spirituali umani, anzi, a

tutte le vicende storiche umane. Non è semplice *conoscenza* — ma è *sentimento* — espressione concreta genuina della *vita psichica*.

Considerare la conoscenza come semplice e schietta conoscenza è un'astrazione comoda per i fini che la critica si propone quando mira alla valutazione puramente gnoseologica della scienza e della Filosofia. Ma concretamente la conoscenza è penetrata di sentimento, ch'è il motore, senza il quale lo stesso sviluppo gnoseologico che mena alla scienza e alla Filosofia non sarebbe possibile.

I sentimenti, in genere, sono indice dei bisogni (e, però, delle limitazioni) del soggetto psichico, bisogni in gran parte appagabili mediante azioni provocate dalla sensibilità e dall'istinto nella sfera della vita animale; sono propri dell'uomo i bisogni superiori espressi da' sentimenti ideali — indici dell'*attività*, più che della *limitazione*, della psiche umana: cioè, della attività in tensione continua, che, per esplicarsi, è forzata dalla stessa limitazione del soggetto individuale a continuamente superare nello svolgimento storico i limiti raggiunti dalle sue esplicazioni.

Tali bisogni superiori umani sono teoretici e pratici. Questa distinzione più che ai bisogni — che, per il loro tradursi in azioni, son sempre essenzialmente pratici — si riferisce ai mezzi di cui nelle azioni si avvale il soggetto umano e, sovratutto, ai fini a cui tali mezzi servono. Il bisogno di una maggiore e più chiara conoscenza può dirsi teoretico, quando è soddisfatto da una nuova elaborazione di conoscenze già acquisite, donde emergono le nuove che si organizzano con quelle e costituiscono il mondo teoretico delle scienze che metton capo a quella superiore ricerca ch'è la Filosofia teoretica. Ma se la maggiore e più chiara conoscenza è richiesta pel raggiungimento di un interesse pratico, di un interesse cioè che rientri nell'orbita del fine bio-sociale — « *conservazione e agevolazione della vita individuale e sociale* » — un tale bisogno è perfettamente pratico e le scienze metton capo alle varie tecniche e la Filosofia si contamina del carattere della *prassi* economica e utilitaria. Non manca — come si vede — un *interesse teoretico*, che, anzi, è il segno del più alto grado di progresso a cui giunga la psiche umana; ma poichè la parola *interesse* nell'uso comune ha significato utilitario, dicesi disinteressato il lavoro scientifico e filosofico. Non per questo esso manca — quando si riguardi il suo prodursi — del suo aspetto pratico; poichè è prodotto di *attività* spirituale, che, appunto perchè attività, non può non essere essenzialmente pratica — non può non produrre un *valore*.

Accanto all'interesse teoretico e parimenti opposti all'interesse utilitario sono l'interesse estetico e quello morale, promotori di altri grandi prodotti spirituali; nei quali del pari, come in quelli gnoseologici, s'intrecciano teoria e pratica. Dobbiamo qui fare astrazione da quel che di teoretico è in questi altri grandi prodotti spirituali, così come nei primi abbiamo precedentemente fatto astrazione da quel che di pratico necessariamente s'insinua nella stessa teoria. E come

nella valutazione dei primi, così anche in quella di questi altri grandi prodotti spirituali dobbiamo tener presente la verità di fatto come criterio direttivo.

2. La verità di fatto è il Reale che si rivela a sè stesso e, così rivelandosi, si conserva e si accresce (si rinnova, si fa sempre più complesso) per forza d'intrinseca attività; essa è, infine, la *vita*, in genere, che attinge nel mondo umano la sua più alta esplicazione rivelandosi come spirito. Tutto rientra in questa attività, ma la crisi di essa — ch'è la coscienza — ci fa in essa distinguere due momenti o funzioni: la funzione *rivelatrice* e quella *fattiva* che la precede e la segue incessantemente nel mondo del lavoro umano. Appartengono alla prima le scienze e la Filosofia (sia anch'essa Filosofia della Pratica, ch'è, pur sempre, teoria); alla seconda, oltre alla funzione utilitaria o economica anzidetta, la Morale e la Religione. Sta di mezzo, tra i prodotti superiori teoretici e pratici, l'Arte, espressione più piena, che non sia la scienza, della vita psichica, quantunque rispetto alla funzione conoscitiva, quale si esplica nella scienza, segni un minor grado di sviluppo. A misurare adeguatamente questa maggior pienezza bisogna aver l'occhio a quel che di pratico nel campo stesso della teoria l'arte — la ποίησις — contiene: che è sentimento provocatore della Fantasia per la quale si ha la *creazione* di un mondo nuovo nel quale si eleva e trasfigura la vita e il mondo dell'empiria.

Quel che di teoretico ha l'arte non è *concetto*, ma *intuizione*: la quale non è tanto da considerarsi per la *individualità* del suo oggetto, in contrasto con la *universalità* del concetto, quanto per la sua *concretezza*, che è, appunto, secondo il significato etimologico della parola, pienezza psichica nella quale son fusi assieme — e mal si tenta dissociarli — avvertimento teoretico e sentimentale da una parte, ed *espressione* (ch'è il suo aspetto pratico) dall'altra, avente, come risultato, al quale, con più o meno di consapevolezza, mira l'artista, un *rasserenamento* dell'anima. L'*intuizione* non è semplice contemplazione, è altresì, e sovratutto, *tensione* che si traduce nei sentimenti promotori del *fare*, sia teoretico, sia propriamente pratico. La connessione tra questi due aspetti è tanto maggiore nei prodotti umani, quanto più integrale (quanto meno disintegrata dall'astrazione, o quanto più redintegrata nel suo svolgimento progressivo) è la genuina intuizione. Questo ci dice appunto quella *verità di fatto*, ch'è la storia. La *genialità* di alcune fasi storiche e di alcuni individui — che ben furono detti *rappresentativi* rispetto al tempo in cui fiorirono, o *precursori* rispetto a tempi posteriori — non è, in fondo, altro che questo predominio dell'intuizione sull'astrazione, della sintesi fattiva sull'analisi transeunte e provocatrice di sintesi ulteriore. Quella contemplazione ch'è l'opera di arte, è prodotto di ποίησις che ci dà un mondo fittizio promotore di un'elevazione spirituale tanto maggiore quanto più alta è la personalità dell'artista creatore.

L'Arte sta di mezzo tra teoria e pratica come il sentimento, appunto, la cui medietà tra le due funzioni è indice della sua priorità psicologica, rispetto all'una e all'altra, e della sua perenne concretezza. Non si può negare al sentimento — abbiamo veduto — un suo valore distinto, rispetto a quello di altri fatti psichici, salvochè si voglia considerarlo — ed è il suo vero valore — ma va in ogni modo distinto — come inerente a tutti, come il fondo persistente e la tensione perenne della dinamicità psichica. Prima che la crisi della coscienza si manifesti nella distinzione di soggetto e oggetto, il sentimento è la condizione primordiale della attività psichica, come una tensione, or più, or meno incalzante e prorompente in azioni. Anche alla luce della coscienza continua tale condizione, ma trasfigurata da quella e determinantesi in particolari manifestazioni sentimentali sempre più alte e complesse fino a raggiungere le somme cime delle *idealità*. Tra queste è il sentimento estetico. Il quale si traduce in *espressione*, che, perciò, è da considerare come *l'azione* a cui approda tal sentimento: un'azione *sui generis* avente valore di conclusione intuitiva che rispecchia e ricrea, ad un tempo, la vita psichica del soggetto ne' momenti di esuberanza dinamica, che, per così dire, urge e travaglia il soggetto, finchè questo non riesca a dominarla, elaborandola, appunto, in forme adatte a dargli la chiarezza della visione di ciò che, altrimenti, rimane materia caotica. In tal senso può dirsi che l'Arte — come già l'antica estetica ellenica ben vide — è liberazione e purificazione degli affetti (1). E in tal senso, pure, fu ben detto: *così sfogando, il mal si disacerba.*

Quanta sia la pienezza dell'arte rispetto agli altri grandi prodotti spirituali si vede nell'aspetto storico nel quale questi vanno concretamente riguardati. Or è notevole che se, tra tutti questi, la Religione è quello che storicamente li precede, pure questa è, dalle origini, tutta penetrata di Arte, come se per una contaminazione primordiale, questa contenga in sè quella volgar sapienza, di cui parla il Vico, che poi culmina nella Religione e nella Filosofia, sicchè essa è come il fondo di concretezza dal quale per diverso modo e grado di astrazione gli altri grandi prodotti si siano ulteriormente spiccati. Ciò significa che l'Arte è, tra i grandi prodotti spirituali (ma dopo la Religione, come vedremo), il più aderente alla verità di fatto intesa come la più concreta espressione della vita psichica umana. Essa non è, come la scienza, prodotto di astrazione derivante dal bisogno di una *valutazione gnoseologica* del Reale rispetto a quel che Aristotele diceva l'*Essere in quanto è*, nè, come l'Etica, una *valutazione della vita umana* rispetto a quel che possiamo dire l'*Essere in quanto vale;* ma è *celebrazione del Reale* e *della vita;* è, anche nell'espressione del dolore, la *gioia del vivere*. Come il sentimento è essenzialmente piacere, non essendo il dolore che una sua *alterazione*, e come è coestensivo con la vita psichica, così l'arte è gioia perenne che illumina la vita psicosociale umana e non può mai venir meno; poichè, quando per fortunose vicende storiche vengano meno gli strati superiori della

cultura, l'arte si raccoglie tutta nella sua fonte originaria ch'è l'incolta psiche popolare.

Con ciò non si vuol dire che l'arte sia la sola manifestazione psichica promossa dal sentimento, poichè ho già detto che non l'arte soltanto, ma anche la scienza e tutti gli altri grandi prodotti spirituali presuppongono il sentimento — condizione concreta fondamentale della vita psichica — come il loro motore; ma da questa primordiale e persistente funzione emergendo le altre funzioni che metton capo a quei prodotti, tutte, per astrazione, se ne distaccano fin quasi a perderlo di vista, tranne quelle che dànno origine all'arte e alla Religione, che vi rimangono aderenti alimentandosene continuamente.

3. La funzione da cui propriamente deriva l'arte è — dicesi — l'intuizione, non il concetto. Ma la parola intuizione è tra le più travagliate, nel linguaggio filosofico, da grande indeterminatezza di significato. Certo, è conoscenza concreta, e, però, assieme col sentimento, è il fondo della verità di fatto, e, come tale, mette capo all'empiria e alle varie tecniche rispondenti a' bisogni pratici; e mette capo, altresì, al concetto rappresentativo (pseudo-concetto) e, per contrasto, con la sua *individualità*, mette in rilievo la universalità del concetto puro. Ma essa è, sovratutto, rivelazione di quella *tensione* che è il sentimento e ch'è, qui, tendenza ad una maggior penetrazione del Reale che il concetto non ci dia. Per questo rispetto essa può dirsi *anticipazione* del normale processo conoscitivo; ed è la radice del *genio*, come del buon senso. In ogni modo, entro questi limiti abbastanza estesi, apre l'adito, come si vede, a parecchi prodotti spirituali, non all'Arte soltanto. Perchè di questa si dia un'adeguata ragione, bisogna considerare la suddetta *tensione* — ch'è l'attività stessa psichica nella sua capacità essenzialmente pratica — come determinantesi secondo i fini a cui tende, che sono appunto corrispondenti alle varie funzioni nelle quali si va esplicando, prima tutte fuse in essa e poi, per un'intima crisi, da essa emergenti, tra le quali, oltre alla *teoretico-pratica*, ch'è l'empiria, sono la teoretica propriamente detta, l'estetica e la pratica; cioè, l'estetica è di mezzo tra le altre due. Or in che consiste propriamente la funzione estetica? Non si dica « nella espressione » semplicemente, poichè questa è anche essa comune agli altri prodotti spirituali, ognuno dei quali è infatti una determinata espressione della crisi suscitata appunto nella primordiale concreta condizione spirituale da profondi bisogni che sono le radici delle varie funzioni in cui quella si va poi esplicando. Dicasi piuttosto che la funzione estetica risponde al bisogno di quella espressione che abbiamo detto rasserenatrice e che questo bisogno è soddisfatto da particolare elaborazione (fantastica) della intuizione del Reale.

La fantasia è l'intuizione stessa che da tensione quale è originariamente diretta a penetrare il Reale che si considera ontologicamente oggettivo, giunge al suo più alto grado di sviluppo come

ποίησις o produttività di esso Reale, sempre oggettivo fenomenicamente, ma non più considerabile ora come estraneo al soggetto, chè, anzi, è da considerarsi come tale che viva la vita del soggetto, che, avendolo già penetrato, se n'è fatto padrone e lo plasma a suo modo. Libertà creatrice è la ποίησις ; è questo il suo valore, essenzialmente pratico. L'oggetto qui veramente è, perchè il soggetto lo pone. In ciò si rivela quella libertà del soggetto che gnoseologicamente vedemmo esser la sua autoposizione. Ma qui, del pari, si rivela quella limitazione, che qui, meglio che nella conoscenza, si chiarisce come autolimitazione, ed è duplice: materiale e formale. Diciamo *materiale* l'autolimitazione della fantasia in quanto si riferisce alla conoscenza (alla concreta principalmente, ma può riferirsi anche alla scientifica e filosofica) da cui cava la materia da elaborare. La limitazione *formale* è, poi, quella che la fantasia trova proprio in sè stessa in quanto è capacità di dare a quella materia, non una forma qualsiasi, ma una forma *che sia valutabile come estetica*, cioè, come rasserenatrice di quel che di torbido ha la vita mediante l'espressione di una vita ideale, superante il dolore ch'è la negatività e caducità della limitata e transeunte vita del momento, che vien così riaddotta alla vita assoluta ed alla perenne gioia del vivere.

4. L'arte così intesa è — come ho detto — *celebrazione* della Vita nel suo valore assoluto, cioè religiosità. Ma questa religiosità e celebrazione è, nell'arte, funzione teoretico-pratica. Nel suo aspetto teoretico è contemplazione; nel suo aspetto pratico — come ποίησις — è creazione di un mondo fittizio, al quale eleviamo (ricreandolo e inverandolo) il mondo così detto naturale, ed è, nella sua finalità, semplice rasserenamento e gioia di vivere.

Più vera celebrazione è la Religione: contemplazione, anch'essa, nel suo aspetto teoretico, ch'è il minore, ma tale che non si disperde nella molteplicità intuitiva, ma questa, tende a ridurre e a subordinare all'Uno, a misura che si va liberando dalla primordiale contaminazione estetica. Nel suo aspetto pratico, poi, ch'è il prevalente, la Religione nel suo svolgimento storico tende sempre più ad essere essenzialmente vita *reale*, non *fittizia;* gioia e serenità anch'essa, ma posante nella serietà della vita, nel superamento di quel che questa ha, almeno apparentemente, di irrazionale, mediante la ferma professione di fede nella essenziale razionalità dell'Essere a cui tutto, attraverso il tragico conflitto con le molteplici limitazioni che lo incalzano, lo spirito individuale riadduce il mondo fenomenico. Più che filosofia è da dirsi σοφία la Religione in tal modo intesa; in essa rientra la filosofia pratica (da non confondersi con la *filosofia della pratica* ch'è, pur sempre, *teoria*).

Ma tali somiglianze e differenze che la Religione presenta da una parte con l'Arte, dall'altra con la Morale e infine con la Filosofia, richiedono una valutazione che attraverso quella primordiale contaminazione, già accennata, scorga, come si è fatto per l'Arte, la funzione alla quale propriamente si riadduca la Religione. Quanto alla Filosofia è da considerarsi, poi, in particolar modo, la questione

se in essa possa, in ultimo, ridursi la Religione, o se questa rimane, per sua natura, cioè per la funzione dalla quale essenzialmente dipende, ben distinta da essa.

Abbiamo veduto che la funzione estetica è la prima ad esplicarsi con pienezza nello sviluppo spirituale, sia individuale, sia collettivo e storico, talchè sembra contenere in sè le altre funzioni che vanno poi assumendo un proprio e distinto rilievo in prodotti spirituali ne' quali distintamente prevalgono l'aspetto teoretico o il pratico. In questo senso potè G. B. Vico affermare che i primi poeti furono i primi sapienti e i primi teologi del genere umano. Ma il contenuto di siffatte primordiali opere di arte è religioso; sicchè, per questo rispetto, possiamo sinceramente affermare che la funzione estetica è in esse subordinata alla funzione cogitativa di contenuto etico-religioso; l'arte, cioè, è mezzo subordinato ad un fine diverso e superiore; alla soddisfazione di un bisogno ben diverso da quello di una espressione rasserenatrice, che è proprio dell'arte; di un bisogno che nella scala dei valori occupa il posto più alto e che in quella primordiale contaminazione non è soltanto, come pare a chi guardi superficialmente, un qualsiasi contenuto dell'opera di arte, ma la vita stessa umana, nel suo profondo valore di tensione nella ricerca e nell'attuazione del *suo essere*, anzi dell'Essere nella sua pienezza, che il soggetto individuale avverte in sè immanente ma tale, per la sua infinità, che supera e trascende la limitata sfera dell'individuo. Questa tensione è funzione cogitativa teoretico-pratica diversa e ben maggiore della *intuitiva* — anch'essa teoretico-pratica — che è l'arte. L'ulteriore sviluppo storico libera, poi, la funzione estetica e la funzione eminentemente teoretica, che esplica come suoi prodotti le scienze e la Filosofia, dalla loro subordinazione alla funzione eminentemente pratica, che è la etico-religiosa; quantunque, come è naturale, nella religione, come in ogni altro grande prodotto storico, tutte le suddette funzioni spirituali debbano continuare a collaborare e collaborino.

Dobbiamo ora vedere, un po' da vicino, come si è fatto per la scienza e per l'arte, quale sia la funzione propriamente religiosa; e vedremo così la ragione del suo prevalere sulle altre funzioni spirituali nei primordiali prodotti storici del pensiero, e del suo persistere nello sviluppo ulteriore della civiltà contro i tentativi di sopraffazione da parte delle scienze e della Filosofia.

Che essa persista è un fatto dimostrato storicamente, anche in periodi in cui pare che siasi affievolita; poichè allora, come per compenso, la scienza stessa e la Filosofia finiscono per assumere carattere di religiosità.

5. In che consiste la funzione religiosa? Nella *fede* — si dice: ed è certo la fede il fondo della funzione religiosa. Senonchè la fede è pure la base su cui poggiano tutte le altre funzioni spirituali, ma solo come fede religiosa rivela quel profondo valore che nelle altre funzioni spirituali e nei prodotti che ne derivano — Empiria, Arte,

Scienza, Morale, Filosofia — non riesce a manifestarsi in tutta la sua pienezza, come *verità di fatto*.

Sentimento è la fede, e, come tutti i sentimenti, ha quel valore misto, teoretico-pratico, cioè, quella concretezza ch'è il carattere proprio della verità di fatto. Ma la fede religiosa è la purificazione e rivelazione di questa al soggetto. Quanto alle altre specie di fede: quella dell'empiria è la verità di fatto inconsapevole e contaminata di errori, per interferenza tra la funzione fantastica e la cogitativa e serve sovratutto alla soddisfazione di bisogni pratico-economici; le altre partecipano più o meno della concretezza propria della verità di fatto, anzi sono il *primo rivelarsi* al soggetto del fondo di essa, ch'è (come s'è veduto) l'avvertimento dell'essere (ὅτι ἔστιν). Che la verità di fatto non sia *puro* avvertimento, che sia sintesi *a priori* di avvertimento e interpetrazione, è stato chiarito da precedenti considerazioni: quel semplice e indeterminato oggetto di avvertimento ch'è *l'essere*, è, appunto, la prima interpetrazione, che, come germe di ulteriore e sempre più complesso svolgimento, varrà a differenziare l'avvertimento primordiale e il sentimento che l'accompagna — la fede — in successive esplicazioni di varia complessità e profondità.

Anzitutto si noti che quel sentimento è come il rimbalzo sul soggetto del primo avvertimento dell'*Essere*, talchè alla luce della coscienza la fede appare come emergente da una antecedente fusione dei due termini del rapporto gnoseologico: è fede nell'essere del soggetto e in quello dell'oggetto che, nella primordiale interpetrazione, sono estrinseci l'uno all'altro. Ben salda è la fede che la conoscenza empirica manifesta negli oggetti suoi (cose e fatti), fede che serve sopratutto alla soddisfazione di bisogni pratico-economici. Ma la sorgente profonda di siffatta fede è nel soggetto, il quale — come l'animismo antropomorfico primitivo ci dimostra — sdoppia l'essere suo, o, per dir meglio, da una parte lo proietta fuori di sè e del primordiale avvertimento, facendone un presupposto di questo, d'altra parte lo mantiene in sè (e non può non mantenerlo) riposto e latente, come il vero e proprio soggetto vivente e agente. Talchè, mentre per questo rispetto si sottintende l'attività del soggetto, per l'altro si afferma invece esplicitamente la sua passività, e in doppio modo: rispetto agli oggetti, considerati come *esseri* indipendenti dal soggetto; e rispetto all'*Essere* da cui dipende lo stesso essere del soggetto e si fanno, infine, altresì dipendere gli esseri dei singoli oggetti. In conclusione possiamo dire che, quanto all'essere del soggetto, questa primordiale manifestazione di fede lo subordina, assieme con l'essere dei molteplici oggetti, a cause concepite, per interferenza tra la funzione fantastica (la prima ad esplicarsi) e la cogitativa, a somiglianza di quelle i cui effetti l'uomo constata nella sfera della sua primordiale esperienza bio-psichica. La fede, adunque, in questa fase dello sviluppo spirituale è la verità di fatto ancora inconsapevole e contaminata da interpetrazioni fantastiche, ed ha una orientazione estra-soggettiva, che proietta le immaginose spiegazioni che

l'uomo dà dei suoi fatti bio-psichici a tutto il mondo degli oggetti (*ilozoismo e antropomorfismo primitivo*). E poichè la funzione pratico-economica nelle primordiali condizioni del soggetto necessariamente prevale sulle altre, la fede religiosa si esplica in atti propiziatori. Tale è il valore pratico delle religioni primordiali: *Primus in orbe deos fecit timor.*

Non di meno fin da queste prime manifestazioni abbiamo già una distinzione tra siffatta fede religiosa, che è valutativa, e la fede propriamente gnoseologica; e se questa, nell'empiria, è dominata da quella in tutte le pratiche, anche più ordinarie, della vita, ciò significa che il sentimento di subordinazione all'Essere, che il soggetto deriva da quel primo avvertimento, non si appaga della pratica propriamente detta; ha ben altro significato.

È ansiosa l'anima umana, appena in essa, all'avvertimento dell'Essere, si desta il pensiero, di chiarire il *perchè* finale dell'esser suo, e la sua origine e il suo valore; e trova dentro di sè — soggetto empirico — l'Essere, che, mentre è immanente nell'individuo caduco, pure è l'*eterno* di quella individuazione, e, in tal senso, la trascende; sicchè quell'Essere è immanente e trascendente, ad un tempo: come immanente, è sottinteso costantemente; come trascendente è adorato e propiziato. Questa profonda fede è più che gnoseologica, poichè è valutativa; o, per dir meglio, nella religione le due specie di fede sono siffattamente compenetrate da non potersi ben distinguere l'una dall'altra. Veramente come *l'interpetrazione* e *l'avvertimento*, nella verità di fatto, fan tutto uno; e nell'ulteriore svolgimento di essa si può notare la prevalenza dell'una o dell'altra funzione, non mai la mancanza assoluta di una qualsiasi di esse (nell'avvertimento primordiale — ad esempio — è possibile d'intravedere un *minimum* d'interpetrazione, non la sua mancanza assoluta), così la fede gnoseologica non può mancare di un *minimum* di fede valutativa. Ma queste due specie di fede che, senza mai scindersi assolutamente, prevalgono or l'una, or l'altra, nelle ulteriori fasi dello sviluppo spirituale e nei grandi prodotti che vi si manifestano, nella religione, invece, non solo *fanno* tutto uno, ma *sono* uno, non solo dall'inizio del suo sviluppo, quando, per la contaminazione primordiale già accennata, la Religione subordina a sè gli altri prodotti spirituali non ancora differenziati, ma anche in seguito nel suo processo storico, per il quale essa è *un continuo e sempre più profondo purificarsi e rivelarsi della verità di fatto al soggetto.* Ciò avviene perchè l'Essere che il soggetto avverte nella sua profonda intimità è immanente e trascendente ad un tempo e costringe ad una valutazione ch'è intrinseca alla constatazione gnoseologica: rispetto ad esso il soggetto *si sente passivo* non, come davanti agli oggetti dell'empiria, per una opposizione che apparisce come affatto estrinseca e che solo una tarda riflessione posteriore chiarisce e risolve in una apparente e fenomenica estrinsecità, ma come davanti all'ineluttabile, che non può in alcun modo essere evitato e rimosso, poichè ha sua sede *in interiore*

homine, nell'individuo stesso, pur non confondendosi con esso. Non dico che tale sia l'interpetrazione che di siffatto Essere dà fin da principio la Religione, chè, anzi, parecchi secoli passarono prima che tale interiorità del divino fosse esplicitamente formulata; dico soltanto che tale interiorità non può non essere implicita e sottintesa anche quando l'esplicita professione di fede additi il Dio assolutamente trascendente; dico che questo oscillare dell'anima umana, attraverso i secoli, tra il Dio immanente e il Dio trascendente, tra Teismo e Panteismo, è spiegabile come derivante da un prevalere, per diversità di prospettive, nello sviluppo storico religioso, or dell'uno, or dell'altro aspetto nell'interpetrazione dell'Essere, cominciando naturalmente da quello trascendente, che per secoli si abbinò con le dottrine gnoseologiche *ontistiche*. Ma, lasciando stare le dommatiche religiose, guardando soltanto, come qui si deve, all'intimo valore della religione, quale ci pare possa essere fermato da una analisi penetrativa della verità di fatto, non possiamo esitare a dire che anche chi professi esplicitamente una dottrina di fede nel Dio trascendente, se è sincero nel professarla, non può non sentire dentro di sè, come immanente, ad un tempo, il Dio che adora. Non facciamo, non dobbiamo qui fare la critica e la storia delle dottrine religiose, ma l'analisi del fatto religioso che ci permetta di chiarire la funzione o *categoria* che si esplica nella religione. Riassumendo il fin qui detto, possiamo aggiungere che la religione è la *rivelazione del valore della vita al soggetto ed è la vita stessa del soggetto nel suo profondo valore pratico*, ch'è *etico-sociale;* e, però, è *disciplina della vita comune*: le così dette *religioni individuali* sono pseudo-religioni (2).

Data tale profondità della funzione religiosa ne deriva che essa persista e non venga mai meno, anche quando una religione *positiva* volga al tramonto, che è l'indice del bisogno di un più profondo lavoro spirituale per una nuova e meglio determinata orientazione religiosa, non di uno spegnersi della religiosità, che, anzi, in quella crisi, penetra negli altri prodotti spirituali ravvivandone quella special fede gnoseologica e valutativa ch'essi esprimono. In tal senso non a torto H. Spencer potè dire che la scienza stessa è religiosa (3). Ma nessuna fede, nessuna religiosità equivale a quella ch'è propriamente religiosa; questa è la fede per eccellenza; le altre non esprimono così adeguatamente come questa la verità di fatto. Certo, in ognuno dei grandi prodotti umani, la fede — che, come s'è visto, si polarizza tra il soggetto e l'oggetto — è, apparentemente, per quel che si riferisce al soggetto, la stessa; ma, in verità, è tanto più profonda quanto maggiore è il ripiegamento del soggetto su sè stesso. Analogamente e correlativamente la fede nell'oggetto si svolge e approfondisce commisurandosi ad un siffatto ripiegamento.

Nell'empiria — ch'è contaminazione di fantasia e di conoscenza concettuale — l'oggetto è saldamente creduto alcunchè di estrinseco al soggetto, che da riflessione posteriore provocata dagli errori è poi

indotto ad una critica sempre più penetrativa che scopre nell'oggetto quel ch'è dovuto all'attività del soggetto, arrestandosi davanti all'Essere, che, al dir di Kant, non può esser considerato come nota di concetto e tanto meno come risultato dell'attività produttiva dello spirito. A tale attività invece, si riadduce intero l'oggetto dell'Arte. Degli artisti si può dire quel che diceva Tacito dei Germani: *fingunt, creduntque;* ma la loro fede è pari a quella che si sente o ci pare di sentire nel sogno e ch'è presto fugata dalla veglia; è intermittente; abbraccia il mondo fittizio dei momenti dell'opera creativa; quando l'artista è tutto da questa assorbito, oblia la vita reale; ma un tale oblio non può non essere fugace come il sogno. La fede che, più o meno sottintesa, ci scorge ed accompagna costantemente nella vita reale, è ben altra: è quella dell'empiria. Ma, come ho detto, nell'empiria la fede non è ancora purificata dalle contaminazioni fantastiche, nè rivelata nel suo profondo valore al soggetto; e l'oggetto non è veramente l'Essere a cui si riferisce l'avvertimento del soggetto tanto più profondamente quanto maggiore è il ripiegamento del soggetto su sè stesso; ma è un essere, anzi, uno dei tanti esseri che sono oggetti di concetti rappresentativi (pseudo-concetti). Nè l'Essere del profondo avvertimento ci è dato dalle scienze; le quali, o ci danno entità prettamente ideali, meri prodotti del pensiero (come le matematiche); o leggi di fatti reali, anch'essi prodotti fittizi di valore teoretico-pratico.

6. Si può, a questo punto, osservare: il vero Essere è, dunque, oggetto di un ulteriore ripiegamento di pensiero, che, senza uscire dalla linea dello svolgimento della funzione teoretica, dalla empiria, attraverso le scienze, metta capo alla Filosofia. Si risponde: certamente il valore dell'Essere rivelasi al pensiero filosofico e rivelasi, or come assolutamente trascendente, or come intimo ed immanente al soggetto pensante, or come immanente e trascendente ad un tempo, a seconda che lo svolgimento storico del pensiero filosofico metta in risalto, in particolari problemi, alla cui posizione concorrono le molteplici vicende della dialettica che governa quello svolgimento, or l'uno, or l'altro dei due aspetti inscindibili. E questa è Filosofia della religione; non religione. Non dimentichiamo che la religione è prodotto storico primordiale e che l'avvertimento profondo dell'Essere si ha già prima che dalla contaminazione primordiale emergano, per differenziazione, gli altri prodotti storici. Assai remota dal primo apparire della speculazione filosofica, ch'è mossa da puro interesse teoretico, sorge la religione. Il suo fondamento non è dunque teoretico, ma teoretico-pratico, chè tale è il valore essenziale del sentimento di fede quale si esplica nella religione. E, se è vero che un intimo sentimento di fede è insito in ogni prodotto spirituale come la sua prima radice; è altresì vero che diversa è la fede che si esplica nei diversi prodotti; che diversa, adunque, è la fede filosofica dalla religiosa; che quella, infine, si esplica nelle varie dottrine dell'Essere, questa nella subordinazione pratica della vita al-

l'Essere che il soggetto avverte immanente e trascendente, a un tempo. Che se si afferma che anche questa subordinazione pratica s'impone al filosofo e che questa è da dirsi *filosofia pratica* e non religione, si fa una questione puramente verbale; poichè, in realtà, a meno che non si neghi una distinzione che la verità di fatto in tutti i suoi gradi mostra con la maggiore evidenza tra la funzione pratica e la teoretica, questa subordinazione pratica implica in sè, come un suo momento, la funzione teoretica — come la sua fenomenalità (il conoscere è la fenomenalità del fare) ma non si risolve totalmente in essa; e, però, non è Filosofia, ma la *religiosità* della filosofia.

Dico *religiosità* e non religione, per meglio distinguere la specifica funzione pratica dal prodotto che da essa essenzialmente dipende, ma dipende, altresì, per il suo contenuto dall'empiria, dall'arte, dalla scienza, dalla morale e dalla Filosofia dei singoli momenti storici. Esprimendo in linguaggio kantiano la distinzione tra *materia* e *forma*, possiamo dire che ognuno di questi prodotti ha una forma sua — ch'è una specificazione delle due funzioni — la teoria e la pratica — nelle quali si esplica l'attività dello spirito, con interferenza, come abbiamo veduto, tra l'una e l'altra (interferenza che è congenita al sentimento — prima radice psicologica di ogni prodotto spirituale — e, in virtù di esso, si mantiene, con prevalenza or dell'una, or dell'altra funzione in tutti i suddetti prodotti): ma d'altra parte ha una materia o contenuto ch'è fornito alla *ricettività* o *passività dello spirito*, in ogni prodotto di esso, oltrechè da una fonte specifica, ch'è un sentimento — come abbiamo detto — promotore di fede, anche da tutti gli altri prodotti spirituali. In tal senso possiamo parlare di una religiosità scientifica, estetica, morale, filosofica, significando con ciò l'alto grado a cui perviene l'attività dello spirito, non solo nella elaborazione di quei prodotti, ma nella energica direzione che i singoli soggetti pensanti dànno alla loro vita pratica subordinandola a' principii tratti da quei prodotti spirituali. Tutto ciò, ripeto, non è religione: è religiosità. D'altra parte la religione propriamente detta, il cui contenuto nel grado più basso dello sviluppo spirituale, è attinto da quella contaminazione primordiale, ch'è, insieme, arte, scienza, morale e filosofia, segue il progresso nei vari campi dello spirito e rinnova continuamente il suo contenuto (quantunque non senza contrasto con le già consolidate idealità sociali del momento storico precedente); ma si distingue da tutti gli altri prodotti spirituali, per la sua *forma*: la specifica funzione ch'è la fede religiosa. Che questa non sia da scambiarsi con la fede animatrice di quegli altri prodotti, è evidente: pure è opinione di molti ch'essa possa riaddursi alla fede morale e alla filosofica.

7. Com'è possibile questa opinione? Gli è che mentre, tra i grandi prodotti spirituali, l'arte e le scienze hanno per oggetto prodotti fittizi rispondenti a' bisogni teoretico-pratici ben distinti, provocati da fede gnoseologica e valutativa, che non tocca veramente l'Essere pro-

fondo del soggetto, ma son l'indice dell'attività di esso intesa nel senso di produttività di oggetti aventi valore formale, non reale: la Morale e la Filosofia si riferiscono, invece, all'Essere reale del quale la fede valutativa e gnoseologica promuove, nel primo caso, l'attuazione pratica, nel secondo, la ricerca che ne attinga il fondo.

Or la religione si riferisce all'Essere reale, come la Morale e la Filosofia: da qui la possibilità di credere che essa possa riaddursi alla Morale e alla Filosofia. Ma la fede religiosa non si contenta di esplorare l'Essere *in quant'è*, e di attuare l'Essere *in quanto vale*, rimanendo nell'un caso, come nell'altro, nei limiti della *umanità*, cioè dell'Essere attuabile nel mondo umano o esplorabile da mente umana; ma attinge ed esprime nell'adorazione l'ineffabile potenza dell'Essere che mentre è immanente nell'uomo, individuo o collettivo, pur lo trascende.

Certo, il fatto o prodotto storico ch'è la religione fu — ed è sempre, per le moltitudini — quella che lo Schopenhauer disse la *metafisica del popolo*. Ma non del prodotto storico — al quale, come ad ogni altro prodotto, collaborano varie funzioni — si deve qui trattare; qui si deve guardare piuttosto se tra queste funzioni ve ne sia una specificamente religiosa irreducibile alla Morale e alla Filosofia, che sia, anzi, loro fondamento remoto comune. Che — come abbiamo veduto — ogni grande prodotto storico possa essere penetrato dal sentimento di religiosità, può significare che la funzione specifica da cui quel prodotto deriva possa, quando pervenga ad un alto grado di svolgimento, provocare quel sentimento; il quale sarebbe da considerare in siffatti casi come risultato ed indice di quel grado. E un tal sentimento è appunto quella fede che il soggetto ha tanto più profondamente nel valore della sua attività e del suo prodotto, quanto maggiore è stato lo sforzo della sua tensione nel produrre. In fondo, la fede, sia gnoseologica, sia valutativa, che il soggetto ha in sè stesso, varia di grado e non si può dire vera e propria fede religiosa, finchè non sia giunta a quel grado in cui, anche oscuramente, è, come tale, essenzialmente determinata, non più dall'intima ineluttabile certezza che il soggetto ha dell'esser suo, ma dall'avvertimento della trascendenza dell'Essere che pure è suo fondamento immanente, ma che, per la sua trascendenza, appunto, non è più adeguabile al soggetto, ma s'impone come oggetto di adorazione.

Ora negare una specifica funzione religiosa significa negare l'esistenza di tale oggetto, considerarlo come un'illusione derivante da una proiezione che il soggetto faccia di sè a sè stesso. Or si noti: l'affermazione che il soggetto conoscente fa ineluttabilmente, in ogni atto conoscitivo, del suo stesso essere, non può considerarsi come attività del soggetto, tranne che in senso puramente gnoseologico. Cioè: il soggetto pone sè stesso oggettivandosi, nel conoscere; ma esso, intanto, o, per dir meglio, l'essere suo, che è il fondamento immanente dell'atto conoscitivo, supera la fenomenalità del conoscere, poichè non è mai attingibile dall'attività conoscitiva, nè riducibile a suo og-

getto. In breve: è l'Essere come soggetto conoscente, che, per esser tale, è, anzitutto, attivo, ma riconosce, pure, un limite alla sua attività nel suo Essere stesso: il quale, dunque, è oggetto non di quella attività che è, propriamente, o *interpetrazione*, o *produttività*, ma di un profondo *avvertimento*, stimolo d'inesauribile serie di atti conoscitivi co' quali non si giunge mai — non si può giungere — ad attingerne il fondo. Se vi giungesse mai, il soggetto conoscente sol per questo cesserebbe di esser tale e non sarebbe qual'è, quale deve essere: sorgente d'infinite determinazioni conoscitive. A questa impossibilità di conoscenza assoluta del suo essere (conoscenza che, come si vede, sarebbe un assurdo) risponde, da una parte, l'avvertimento che il soggetto individuale ha della sua limitazione — della limitazione del suo essere — e, d'altra parte, la proiezione non di questo essere così limitato ma dell'Essere che profondamente *avverte* in sè immanente e pur trascendente. All'Essere — oggetto di tale avvertimento — dà per legittima *interpetrazione* analogica l'autoposizione, non relativa, limitata, gnoseologica, qual'è quella del soggetto conoscente, ma assoluta; considerando, infine, la stessa individuazione e limitazione del soggetto empirico come un'autolimitazione infinita dell'Essere assoluto: gl'individui o esseri empirici sono momenti — in serie infinita — della sua autolimitazione, che non è alcunchè di accidentale poichè è la necessaria autorivelazione.

Fin qui giunge la ricerca filosofico-religiosa: essa, mettendo in risalto, or l'immanenza, or la trascendenza dell'Essere, si ferma, necessariamente, di qua dal limite della funzione cogitativa. Ma il sentimento travalica quel limite e tende tutto l'arco — per così dire — dell'anima umana a quel segno al quale il concetto non giunge. Un tal sentimento è la sorgente della religione, è la funzione specifica religiosa: non teoretica, esclusivamente, ma, come sentimento, teoretico-pratica (4).

8. Quel che si è detto della funzione specifica cogitativa, ch'è fondamento della Filosofia, va detto anche di quella ch'è fondamento della Morale. Anche questa è pensiero nel suo valore pratico: intravede e presuppone il *valore* dell'Essere assoluto, ma non vi si profonda; si limita ad essere specifica attività pratica produttrice del *mondo umano*, intravedendo e rispettando (anche quando esplicitamente se ne disinteressi) il *super-mondo*, ch'è immanente nell'umanità, ma pur lo trascende.

Certo, la morale non deve essere *confessionale;* non deve dipendere da religioni positive che ne limiterebbero in angusti confini l'universalità umana. Ma noi qui non parliamo — ripeto — dei singoli prodotti storici della funzione religiosa; ma della funzione medesima. Se quelli dall'angustia primitiva dei loro orizzonti si vanno storicamente slargando in modo da perdere l'unilateralità primordiale, per vasta che sia una religione positiva non pareggia la funzione onde deriva, non può abbracciar l'infinito oggetto di tale funzione. E l'universalità della morale — se può superare la sfera delle singole reli-

gioni positive — e, per questo verso, può dirsi pari alla funzione religiosa, d'altra parte, per l'oggetto suo, è pur sempre di qua da quell'Essere assoluto ch'è oggetto di adorazione.

Ma qui sorge un'obbiezione abbastanza grave, che si riferisce anzitutto alla questione del fondamento della Morale, ma rifluisce, poi, anche sulla questione gnoseologica. La Morale — si dice — non è possibile senza il presupposto della libertà, fondamento della responsabilità. Or come può essere libero e responsabile il soggetto agente quando lo si concepisca limitato dall'Essere assoluto che lo trascende? Si può rispondere che l'ipotesi emergente dalla verità di fatto è che l'Essere trascendente sia immanente ad un tempo nel soggetto, sicchè quella che il soggetto empirico avverte come una costrizione o comando ineluttabile, si traduce infine quando quello, ripiegandosi su sè stesso, avverte l'Essere profondo di cui è una individuazione, in auto-obbligatorietà. Alla funzione pratica — cioè — per la sua *priorità* rispetto alla funzione gnoseologica in quella implicata come un momento, riesce possibile quella coincidenza tra la limitazione del soggetto empirico e l'autolimitazione dell'Essere assoluto, coincidenza che non riesce invece all'altra funzione quando sia considerata astrattamente come per sè stante e separata dalla funzione pratica. Gli è che, come si è veduto, l'autoposizione del soggetto conoscente è meramente *formale*, la limitazione è meramente *materiale;* nel soggetto agente invece materia e forma coincidono nella profondità dell'Essere assoluto immanente, ch'è attività creatrice ed autopassività, è forma che crea, individuandosi, la materia, la molteplicità inesauribile di fatti che ne rivelano il profondo valore. La conoscenza stessa considerata come dinamicità (nel suo farsi) è attività pratica: e, in questa considerazione, materia e forma coincidono; considerata invece come fatta, cioè, nel momento della rivelazione al soggetto e, anche, della tensione del soggetto empirico per giungere a tale rivelazione, la Forma è attività elaboratrice di una materia non prodotta dal soggetto conoscente, ma ad esso fornita da quella passività, che solo quando si riguardi l'Essere assoluto immanente nel soggetto è autopassività, cioè, sempre attività pratica, che si rivela a se stessa individuandosi.

9. Su tali questioni dovremo prossimamente ritornare a proposito di alcuni particolari problemi metafisici. Veniamo, ora, per concludere, a trattare di un ultimo aspetto della questione sul valore della religione.

Il profondarsi del soggetto individuale, per forza di sentimento più che di cognizione, nell'Essere assoluto pare che presenti un grave pericolo: quello di cadere in quello stato di animo ch'è il Misticismo, per il quale, con l'occhio fiso nell'Infinito, si perde di vista il finito, anzi lo si annulla affatto e si annulla ogni vigore di quella utile attività pratica, che si traduce in progresso storico. Anche di questo particolare problema del progresso dovremo occuparci più in là. Qui, limitandoci a' rapporti tra la funzione religiosa e il Misticismo, rife-

rendoci alle precedenti considerazioni che l'analisi di quella funzione ci ha suggerito, diciamo che il Misticismo è un momento essenziale della religione, ma non è tutta la religione, quando questa sia intesa nella sua conformità alla verità di fatto. L'Essere — abbiamo detto — è trascendente, ma è pure immanente nel soggetto individuale; è una astrazione separare il momento della trascendenza da quello dell'immanenza; ma la storia ci mostra come, per la dialettica che la governa, presso i popoli che hanno la forza di rifarsi, con nuovo vigore, nel cammino faticoso che è il progresso, l'astratto misticismo ha potuto essere talvolta una fase transitoria di quel cammino, presto o tardi integrata da susseguente reazione; e ci mostra, infine, fra le religioni essere stata ed essere sempre tuttora capace di vero progresso il Cristianesimo, per l'iniziale sua tendenza alla concreta individuazione (*incarnazione*) del divino nel mondo umano e nel progresso storico. Credere in un Dio assolutamente inaccessibile alla finita conoscenza è una fede *disperata;* è più vera fede il credere alla inesauribilità delle sue manifestazioni concrete in uomini che ne espressero l'eterno valore, e in fatti umani, che, come nel passato, così nel presente e nel futuro sempre più ci avvicinano alla sua ineffabile grandezza.

---

(1) Si estende qui — legittimamente — all'arte in genere quel che Aristotele dice della tragedia.

(2) Questa immanenza e trascendenza, ad un tempo, dell'oggetto della Fede nel soggetto empirico è stupendamente espressa dalla nota definizione di Paolo tradotta nei versi di Dante:

> « Fede è sostanza di cose sperate
> Ed argomento delle non parventi ».

(3) V. H. Spencer, *Educazione*, ecc., trad. ital. Barbèra, pag. 59.

(4) V. Appendice I, in fondo al volume.

CAPITOLO VI.

Alcune questioni metafisiche

Il valore oggettivo dei fatti e il divenire

SOMMARIO.

1. Opportunità di trattare alcune questioni metafisiche come appendice alla presente ricerca psicognoseologica. Alcune considerazioni metodologiche. Valore, a *parte obiecti*, di ciò che dicesi *fatto*. — 2. La logica formale tradizionale fondata sul principio di contraddizione non è adatta all'interpetrazione del *fatto* e del *divenire*. È la logica delle scienze, non della filosofia, che, per questo rispetto, ha maggior contatto con l'*empiria*, cioè, con l'*avvertimento* in essa profondamente insito; ma ne supera l'ingenua e fallace interpetrazione. — 3. Si adotta il criterio della verità di fatto (v. Cap. III) che, quando sia bene inteso, non annulla, ma invera il principio di contraddizione. Bisogna evitare le dottrine che staccano il finito dall'infinito, annullando l'uno o l'altro degli opposti. — 4. Il Divenire - l'Individuazione - la Coscienza: tre quistioni interdipendenti; l'ultima implica le altre. — 5. L'anima come semplice senso (Spaventa): alla sua genesi concorre tutto il reale fenomenico; essa è l'apice di tutto il processo di individuazione, nel quale consiste il Divenire. — 6. L'autocoscienza (principio di Cartesio, che inaugura la filosofia moderna) ci rivela l'ineffabile dinamicità dell'Essere come sua autoposizione che precede la discriminazione di soggetto e oggetto. Il meglio di tale dinamicità si cela alla coscienza esplicita: è avvertimento profondo che supera ogni interpetrazione che se ne tenti. Si apre qui il campo alle ipotesi filosofiche. — 7. Si accennano le condizioni che solo alla psiche umana rendono possibile quella reduplicazione che è la coscienza. La sensazione, nella sua pienezza, è la prima e incerta rivelazione del Reale a se stesso, nella sua dinamicità immanente fin nelle più remote manifestazioni psichiche. — 8. Non vi è *hiatus* tra il mondo inorganico e l'organico. Spazio e Tempo; Causa e Fine. Il Dovere come norma teleologica secondo il Royce. — 9. Il Dovere secondo Giov. Gentile. Il Pensiero come *atto puro* non è il profondo avvertimento che il soggetto empirico ha del soggetto assoluto in esso immanente ma pur trascendente ogni definitiva *attuazione*? Analogie tra questa concezione e quella dell'*io* di Fichte. Senonchè quella del Gentile vuole essere piuttosto l'adeguazione, senza margine, nell'individuo, dell'Infinito e del finito; e vuole essere, gnoseologicamente, il rovesciamento dell'idealismo berkeliano: dall'*Esse est percipi* all'*Esse est percipere*.

1. La trattazione fin qui fatta può considerarsi come compiuta nella sua parte fondamentale che doveva essere la valutazione della *verità di fatto* e del suo esplicarsi nei prodotti spirituali umani. È stato un esame essenzialmente psico-gnoseologico quello che s'è qui tentato, non senza frequenti inevitabili accenni al suo aspetto complementare, essenzialmente metafisico. Una particolare compiuta trattazione metafisica esce fuori dal piano di questo lavoro d'indole propriamente psico-gnoseologica. Essa, del resto, non sarebbe che un riesame e una rivalutazione *a parte obiecti* — nel senso, beninteso, che l'*obiectum* assume in questa trattazione — delle questioni meta-

fisiche in essa implicate, che qui dovrebbero dirompersi in più particolari questioni, da quelle deducibili come corollari. Ma poichè alcune di queste questioni hanno sempre destato e destano il più alto interesse (tali, ad esempio, quella sulla immortalità e l'altra sull'errore, sul male e sul valore del Progresso) di esse si dà qui, nei capitoli seguenti, un particolare accenno, dopo avere, prima, esposto in un capitolo a parte, che è il presente, alcune considerazioni metodologiche circa l'applicazione del criterio della verità di fatto alle questioni propriamente filosofiche su particolari fatti — considerazioni che, anzitutto, dovranno chiarire, come più sopra ho detto, il valore *a parte obiecti* di ciò che dicesi *fatto*.

2. È noto che nella sua applicazione alla posizione e alla soluzione delle questioni, il pensiero, secondo la logica tradizionale, si assoggetta al principio di contraddizione. La formola aristotelica «è impossibile che ad una stessa cosa sia e non sia riferita la stessa cosa, nel tempo stesso e dalle stesse circostanze» esprime la legge del pensiero discorsivo considerato come semplice ricettività o passivo avvertimento dell'Essere che gli sta di contro e lo trascende. Tale è la Logica del pensiero astratto — sia esso volto a questioni empirico-pratiche o a questioni tecnico-scientifiche, o anche a questioni filosofiche — del pensiero, voglio dire, che scinde l'oggetto dal suo rapporto intrinseco col soggetto e lo fissa e cristallizza davanti a questo, che è, a sua volta, anch'esso fissato e cristallizzato. Siffatta logica non può davvero aiutarci ad intendere il *fatto* nel suo *processo*, che è il *divenire*. L'empiria s'implica inconsapevolmente in contraddizioni; poichè mentre *avverte* ed afferma il divenire, lo *interpetra*, poi, come se non avvertisse il valore dinamico, riducendo il *fatto* a *cosa*, fuori di ogni intrinseco rapporto col soggetto conoscente, riducendo la conoscenza ad un inesplicabile rapporto accidentale fra due cose, chè tali sono per essa il soggetto conoscente e l'oggetto conosciuto. L'empiria è la conoscenza ingenuamente ancora inconsapevole dell'immanenza dell'oggetto nel soggetto ed affermante l'oggetto come necessariamente presupposto, come trascendente il soggetto ed esercitante su questo un'azione estrinseca che riesce inesplicabile come un mistero. Tutte le empiriche interpetrazioni del rapporto conoscitivo sono mitologiche.

La scienza (s'intende qui parlare delle cosiddette scienze concrete) mantiene anch'essa il presupposto dell'oggetto estrinseco al soggetto; ma non vi si ferma; poichè presto idealizza l'oggetto o, per dir meglio, produce, per astrazione, un suo oggetto che nulla ha da fare con quello del concreto rapporto conoscitivo, che, invece, l'empiria, pure attraverso la sua inconsapevolezza, mantiene sempre ben fermo, almeno per quel che si riferisce all'*avvertimento*. Per tale differenza tra l'empiria e la scienza abbiamo già osservato essere più frequenti i contatti tra l'empiria e la filosofia che non tra questa e le singole scienze. Se si tolgono i cosiddetti *presupposti*, non altro terreno possono avere di comune le scienze con la Filosofia; e i presupposti son

tali appunto perchè le scienze singole li traggono dall'empiria, senza più occuparsene, dopo avere per astrazione tratto da quelli il particolare obbietto della loro ricerca. Dall'empiria li riattinge, invece, la ricerca filosofica assieme con tutte quelle questioni che son comuni all'empiria e alla Filosofia, ad un tempo, poichè quella non è che l'immediata orientazione dalla quale prende le mosse continuamente, nel suo svolgimento storico, la Filosofia propriamente detta. Ed è bene, anzi è necessario, che così sia, poichè l'empiria mantiene perenne quella vivezza di avvertimento che assai spesso l'interpetrazione filosofica perde di vista, talchè è poi costretta, nelle sue crisi di svolgimento, a riattingerla alla prima fonte. Liberarsi dalla interpetrazione empirica, ma metterne in risalto la prima radice, che è l'avvertimento del fatto o dei fatti da interpetrare: ecco il primo canone di metodo da seguire nell'applicazione del criterio della *verità di fatto* a particolari questioni filosofiche aventi ad obbietto fatti dei quali si voglia chiarire il cosidetto valore *oggettivo*.

3. Ma, anzitutto, prima di assumere in Filosofia questioni particolari che l'empiria o qualche scienza abbiano tentato di formulare, guardar bene se quelle siano questioni che si possano elevare dal loro carattere empirico, o sedicente scientifico, al carattere filosofico (alla considerazione *sub specie aeternitatis*) o non siano da abbandonare del tutto all'empiria o alle singole scienze — per essere di natura essenzialmente empirico-pratica o tecnico-scientifica. Se si incontrano, invece, questioni che siano d'indole filosofica — e se ne incontrano assai frequentemente nell'empiria — bisogna ben chiarire l'*avvertimento* del fatto da interpetrare, depotenziandone intanto l'interpetrazione preconcetta, sia essa empirica o pseudo-scientifica — o sia aderente — ed è questo il caso più frequente in filosofia — a una dottrina che svaluti l'avvertimento. Bisogna insomma non lasciarsi irretire da tale una interpetrazione preconcetta del *fatto in generale*, che sia poi impossibile lasciare — per così dire — *parlare il fatto stesso* (1), chiarificando, nell'interpretazione che ne tentiamo, quel che confusamente ma immancabilmente si rivela nel primo avvertimento che ne abbiamo: cioè il suo *farsi*.

Questo pericolo che incombe sul pensiero astratto, se è trascurabile nell'empiria, chiamata a soddisfare esigenze pratiche; se non intacca il pensiero scientifico, che deliberatamente si chiude nella unilaterali'à del suo oggetto, ch'è sua produzione — è assai grave, invece, nel campo del pensiero filosofico che assume a suo oggetto il Reale e assai spesso finisce per mutilarlo. Dominata dal principio di contraddizione la logica del pensiero astratto, se è conseguente, finisce per negare, in filosofia, la realtà del Divenire, o per darne spiegazioni artificiose e inconsistenti. Piuttosto che a quel principio, o meglio alla sua formola e alla sua interpetrazione tradizionale, si guardi invece alla *Verità di fatto*. Questa — abbiamo veduto — è l'autoposizione dell'Essere immanente nel pensiero, ma trascendente ogni sua particolare determinazione, e vuole essere

altresì la sua autolimitazione la quale, però, vedemmo non escludere, anzi includere una reale limitazione del soggetto empirico, come momento del soggetto assoluto, in una serie infinita di altri momenti, che *a parte ante* come *a parte post* non riescono mai ad adeguarlo pienamente, sicchè il soggetto empirico è l'espressione di una continua tensione del soggetto assoluto nella sua autoposizione ed autolimitazione sempre rinascente. Ha tanto di verità, adunque, la limitazione che il pensiero avverte quanta glien'è fornita dalla sua perenne autoposizione ed autolimitazione. L'infinito e il finito convengono insieme.

Il che equivale a dire che la verità di fatto non annulla, ma semplicemente invera il principio di contraddizione; gli dà quella concretezza che è propria del pensiero che non scinde da sè, tranne che per esigenze empirico-pratiche o tecnico-scientifiche, la così detta realtà oggettiva, ma la integra riadducendola nel suo foco centrale, ch'è la sua attività intesa come rivelazione dell'Essere a sè stesso, talchè sostituisce all'antica visione di una realtà inerte e statica, scissa in una atomistica e sconnessa molteplicità, la nuova (che pure dall'antico Eraclito era stata divinata) di una realtà dinamica, dove nulla *è*, tutto *diviene*, dove *è* soltanto l'eterna legge del divenire. Vera contraddizione è negare la verità di fatto, cioè il divenire, la rivelazione della profonda dinamicità dell'Essere nella coscienza; il Pensiero che si lasci sviare, per forza di qualche preconcetto, da tale verità di fatto, nega sè stesso. E però se in una concezione astratta di una realtà statica, molteplice, atomistica, il Divenire è da dichiararsi una contraddizione e, come tale, una *irrealtà*, ben altro è il caso quando il pensiero giunga a sorprendere in sè stesso la legge della realtà, che è appunto quella pretesa contraddizione, cioè il Divenire, la legge dello sviluppo. Resti pur ferma, adunque, a soddisfazione delle esigenze che governano la empiria e le scienze, la vecchia formola della contraddizione, ma, quanto alle questioni filosofiche, questa non è applicabile senza mutilazione della Realtà, che sfugge, per la sua infinità, attraverso le maglie della logica del finito. Per non vedere l'immanenza dell'Infinito nel finito, la maggior parte delle dottrine filosofiche finisce per proiettare fuori della realtà fenomenica, nella regione del mistero, un qualche recondito potere estrinseco mediante il quale si vuol tutto spiegare, ma, in verità, nulla si spiega, perchè quello è obbietto di fede cieca, cioè fuori del pensiero, ben diversa dalla fede che il pensiero deve avere in sè stesso e nell'Essere che trova immanente in sè stesso.

D'altra parte non minore è il pericolo che incombe alle dottrine filosofiche assorbenti, anzi annullanti la molteplicità del finito, dei singoli fatti, della natura, nella immensità dell'Infinito. Negare fede all'*avvertimento* del finito mediante una interpetrazione che svaluta l'*avvertimento* in genere: ecco l'altro pericolo da evitare. Seguendo il criterio di G. B. Vico (2) noi diremo che assodare e

valutare un fatto significa, dunque, intravedervi quel che è in esso di perenne, il *suo farsi;* non il fatto avulso dal processo fattivo — che è un'astrazione — ma la sua genesi, la sua storia, che è compresa in una più grande storia, nel perenne divenire.

4. Quel che diciamo *un fatto*, vuol essere l'individuo, *omnimode determinatum;* ma l'individuo, d'altra parte, può essere inteso ora come un'unità attuosa, da cui derivi una molteplicità di sue manifestazioni, ed ora come una semplice unità numerica di un molteplice, come una delle tante manifestazioni attuate e transeunti derivanti dall'unità intesa nel primo significato. Nell'un caso come nell'altro, il problema filosofico del fatto è quello dell'Essere che s'individua, cioè, del *suo farsi*, del Divenire. E si badi: per questo suo rientrare in siffatto problema noi diciamo non soltanto che un singolo fatto è da considerarsi non atomisticamente, come un individuo separato, come quel fatto, cioè, separato da altri fatti, coi quali, invece, è connesso per una catena infinita; ma quel che più importa, come inseparabile dall'Universale, dall'Essere, cioè, che gli è immanente (3). L'Essere *diviene*, cioè si traduce, si manifesta individuandosi, facendosi finito. Ciò diciamo perchè ci è attestato da quella innegabile *verità di fatto*, ch'è la coscienza: la quale è appunto quell'individuazione che rivela l'Essere a sè stesso, talchè non soltanto *è*, ma *si valuta*, *vale*.

Il Divenire — l'Individuazione — la Coscienza: sono tre questioni nelle quali si dirompe quella intorno al valore oggettivo del *fatto in generale;* e tutte e tre strettamente interdipendenti, con questa speciale considerazione da fare: che l'ultima delle tre suddette questioni, quella della coscienza, è, altresì, la prima; ci si presenta, cioè, come necessario punto di partenza e necessario punto di arrivo, in quanto che in ogni particolare oggetto di ricerca, essendo necessariamente immanente il soggetto — cioè la coscienza — è inevitabile che qualunque valutazione si dia dell'oggetto, muovendo da quel punto di partenza che è ineluttabilmente la coscienza, a questa debba poi in ultimo adeguarsi come alla sua stregua finale. Senonchè — si noti bene — non è un circolo senza progresso questo procedere della ricerca dalla coscienza come punto di partenza alla coscienza come punto di arrivo; poichè altra è la valutazione gnoseologica che la coscienza fa di sè nell'applicarsi alla ricerca di un qualsiasi oggetto (in questo caso si tratta, ricordiamolo ancora una volta, di liberarsi dall'interpetrazione empirica dell'oggetto e di appurare nella coscienza stessa quella fonte gnoseologica che è l'avvertimento, che il soggetto ha di sè e dell'oggetto, da cui derivare una interpetrazione meglio rispondente all'avvertimento suddetto) ed altra è la valutazione psicogenetica che la coscienza fa di sè per compiere — in una integrale concezione metafisica — la ricerca medesima. In questo ultimo caso possiamo dire che anche di sè la coscienza vuol fare una valutazione *a parte obiecti* (cioè, vuole indagare l'*essere* suo) e può farla in quanto che, essendo essa (la co-

scienza), come abbiamo veduto, quale verità di fatto, un'interferenza di avvertimento e di interpetrazione, cioè, infine, una esplicazione sempre più profonda dell'avvertimento dell'Essere immanente nel soggetto, ma pure, ad un tempo, trascendente qualsiasi interpetrazione che questo ne dia, si oppone sempre a questa un limite, volta a volta, ma non mai definitivamente, superabile, ch'è l'oggetto del profondo avvertimento, l'*essere* del soggetto stesso avvertente e di tutti gli oggetti avvertibili, con esso necessariamente connessi.

In altri termini, in questa preliminare ricerca sul valore del fatto in generale, il soggetto che tale ricerca si proponga, se riesce a rompere la crosta dell'illusione empirica che gli fa apparire l'oggetto come assolutamente extrasoggettivo, non può non valutare sè stesso, cioè la coscienza, come una crisi della Realtà, tale che in essa e per essa si rivela l'Essere nella sua dinamicità, cioè, nel suo *divenire;* si rivela al soggetto conoscente come *attività* in esso immanente, e, ad un tempo, come tale che lo trascende, che supera ogni determinazione che esso possa darne, sicchè, per questo rispetto, il soggetto è passivo (*avvertente*), mentre, in quanto intende con rinnovati sforzi a sempre più penetrativi chiarimenti d'interpetrazione, è attivo, sì, ma di una attività produttrice di un mondo nuovo qual'è il mondo umano, nel quale il così detto mondo naturale finisce per acquistare significato e valore di materia elaborabile da un'intrinseca attività non più cieca perchè individuata, cosciente, rivelantesi a sè stessa.

5. Tutto ciò che possiamo pensare dell'Essere prima della sua individuazione cosciente, non è certamente il nulla — che è l'assolutamente impensabile — ma è l'indeterminato, a tal segno, come se nulla esistesse. Il vero Essere è, appunto, questo nuovo Essere che si va facendo per opera del soggetto cosciente. Il quale, prima di esser tale, è certamente qualcosa, anzi è come fuso col Tutto caotico e indeterminato nel quale il sorger della coscienza col suo primo albore porta la luce, l'ordine e l'armonia di un mondo nuovo, ora primamente creato e che si va sempre meglio attuando con lo sviluppo del soggetto conoscente e operante.

« L'anima — dice lo Spaventa (4) — è senso o sentimento di sè (chi dice senso, dice di necessità senso di sè).

« Ora il senso come principio è immediato, astratto, indeterminato, illimitato, indefinito; non sente *questo* o *quello*, ma *sente;* ecco tutto. È senso, ch'è in fondo a ogni senso particolare, specificato, determinato; che non ha un *termine* particolare, ma il cui termine è esso stesso indeterminato e indistinto; e pure è termine, se non fosse termine, non ci sarebbe il senso. Questo termine così è appunto la natura, da cui lo spirito risulta e che ad esso è *congiunto* e *affine;* è il corpo, lo spazio, il suo spazio. Questo senso è quello che il Rosmini — parlando dell'anima, in quanto *sente*, cioè, in quanto semplice anima e non ancora dell'anima in quanto

intende, in quanto spirito — chiama *sentimento fondamentale;* il cui termine è appunto il corpo, l'esteso (solido) *simpliciter* interno. Tale è lo spazio appunto, non come principio della natura, ma in quanto termine, in quanto *sentito*, in quanto *mio* spazio; non l'esteso, in quanto fuori dell'inesteso, ma in quanto contenuto nell'inesteso. E l'inesteso che contiene in sè l'esteso, è appunto l'anima: quella semplicità che è l'anima».

«Lo spirito che non è altro a principio che questo fondamentale sentimento, questo termine interminato, spazio illimitato, pura estensione, campo indefinito e incircoscritto, cioè dire il corpo, mediante il quale, non di meno, è in diretta comunicazione con la esterna natura, l'anima così vive una vita chiusa, occulta, muta, non espressa punto; accoglie — appunto in questo campo e mediante esso — a poco a poco le terminazioni estrinseche, indeterminata si determina, si limita, si particolarizza, si concreta, si riempie, si forma e attua come anima naturale; riceve in sè immediatamente e idealizza la natura, tutte le determinazioni naturali; si fa come immediato microcosmo; si configura e si immagina; diventa senso reale di sè e delle cose; assume e riassume in sè le determinazioni sideree, solari, terrestri, climatiche; è razza e nazione; disposizione naturale, temperamento, età, abito, carattere. L'anima, da puro sentimento fondamentale indeterminato, è divenuta anima reale, *individuale*. Fra questi due estremi corre tutto il processo antropologico».

Concorre, adunque, alla genesi dell'anima umana tutto il Reale fenomenico come per giungere al suo più alto grado rivelandosi a sè stesso. E l'individuazione umana o coscienza è da considerarsi come l'apice di tutto un processo di individuazione nel quale si esplica da' più bassi gradi della esistenza la dinamicità del Reale.

Come questo Uno si scinda nella molteplicità degli individui è il così detto problema dell'individuazione ed è, ad un tempo, il problema del Divenire — concretamente guardato — non astrattamente come nelle antiche trattazioni di *filosofia della natura* — cioè, infine, è il problema della coscienza, poichè la coscienza è la concreta e piena individuazione che in sè riassume tutto l'universale Divenire.

Appunto perchè la coscienza è piena individuazione, solo partendo da essa, mediante un ripiegamento del soggetto su sè stesso, è possibile scoprire il segreto della individuazione, che si cela, invece, inesorabilmente, a chi, come nella antichità e nel medio evo, lo vada cercando fuori della coscienza (5).

6. Nel suo *Discorso sul Metodo* Cartesio inaugura la Filosofia moderna additando appunto nell'autocoscienza la fonte genuina di avvertimento dell'Essere individuato che è il soggetto. L'autocoscienza è l'avvertimento incontestabile che il soggetto ha di sè in quanto pensante. *Penso, dunque sono*, è la formola esprimente la *compenetrazione* di due aspetti — sovrasensibile e sensibile — del

Reale, dell'Universale (Essere) nell'individuo, compenetrazione che è pensiero, sovratutto in quanto avvertimento dell'Essere individuato, avvertimento non certamente avulso dall'interpetrazione determinatrice, ma avente soltanto la più fondamentale delle determinazioni — quella dell'Essere — che non può ridursi ad obbietto o prodotto fittizio dell'interpetrazione, ma è la *constatazione* di ciò che è profondamente immanente nel soggetto in quanto pensante, ma pure lo trascende, perchè lo sforzo stesso di quel ripiegamento, che è l'autocoscienza, fa constatare al soggetto la dinamicità fattiva dell'Essere che gli è immanente, talchè se l'interpetrazione nell'autocoscienza, fa coincidere Pensiero ed Essere, dà, perciò stesso, al pensiero un significato assai più esteso che quello di attività conoscitiva; e, non di meno, non riesce ad adeguare la dinamicità constatata nell'Essere, ch'è assai più estesa e profonda che quella del *Fare* umano.

Quel punto di partenza, insomma, ch'è l'autocoscienza, nel suo immediato rivelarsi, quale *verità di fatto*, assoggettato ad analisi ci esplica il valore dinamico dell'Essere immanente nell'individuo. Quanto all'uomo, questa *dinamicità* si attua nel Fare ben più che nel Conoscere; il quale vedemmo doversi considerare come la fenomenalità del Fare, come il suo momento critico nel quale quella dinamicità si sdoppia rivelandosi a sè stessa. Ma non si dimentichi che quella dinamicità è il Reale nella sua universalità, e che quando essa si sdoppia, e distingue in soggetto ed oggetto, il rapporto tra i due termini non è di eguaglianza (6), uno dei due — il Soggetto — è l'attività dell'Essere immanente nell'individuo, o soggetto empirico; l'altro è prodotto di tale attività in quanto questa s'individua; ed acquista il suo valore di obbietto quando l'attività universa giunge all'individuazione piena che è la coscienza, nella quale quella pone sè stessa come soggetto e si distingue da ciò che contrappone a sè stesso come obbietto. La posizione originaria, più o meno latente, ma ineluttabile, è quella che il soggetto fa di sè stesso. Senza di esso non vi sono obbietti. Tutto quel che il soggetto avverte e interpetra come attivo è avvertito ed interpetrato, a sua immagine e somiglianza, ma in quanto è avvertito e interpetrato, cioè, obbiettivato è, perciò stesso, reso finito; in quanto è contrapposto al soggetto è, per così dire, depotenziato di quel che di attivo si cela nel soggetto che è, appunto, la fonte della obbiettivazione: il Reale stesso infinito nella sua dinamicità individuatrice, che, come conoscenza, è da dirsi obbiettivatrice; dinamicità che non può mai essere individuata e obbiettivata definitivamente e senza residuo. Questa inobbiettivabile attività del soggetto, non si lascia dunque affermare come un obbietto singolo e determinato, ma è, in vero, oggetto di affermazione, per così dire, indeterminata ed assoluta. Le determinazioni propriamente dette, e, assieme con esse, la vera e propria distinzione di soggetto e oggetto, sono un momento logicamente posteriore, come la negazione rispetto all'affermazione, come l'ana-

lisi rispetto alla sintesi; son quella scissione di sintesi nativa che diciamo in senso proprio *coscienza* (7).

Quell'affermazione assoluta e determinata è *posizione*, che fa di sè l'attività del Reale prima della discriminazione ch'è la coscienza in senso propriamente gnoseologico; essa non è, in tal senso, coscienza; è dinamicità inconscia, e, quindi, spontanea, non ancora veramente libera, nè, perciò, vera *attività*, sebbene sia *produttività* o *fattività*. La vita psichica umana si può considerare come dominata nel suo svolgimento da un ritmo o passaggio alternativo dall'una all'altra forma di siffatta dinamicità, da quella che non è ancora coscienza, a quella che è da dirsi coscienza esplicita e discriminativa (8).

Si sottrae a questa discriminazione il meglio della nostra vita psichica, in quanto vera e propria attività produttiva, come sanno non solo gli uomini di genio che constatano, poi, come meravigliati, quando la coscienza esplicita sopraggiunge, i loro prodotti geniali, ma anche i più mediocri tra gli uomini nei momenti d'intensa attività spirituale. Allora nessuna distinzione è possibile tra soggetto e oggetto; la vita dell'individuo è immersa nell'immenso flutto universale; quell'interferenza di avvertimento e d'interpetrazione, ch'è la coscienza esplicita, è come abolita in quei momenti, o, per dir meglio, delle due funzioni persiste l'avvertimento, ma indistinto e profondo, come aderente a quella intima dinamicità ch'è l'Essere immanente nel soggetto empirico. Analoga a questa dobbiamo pensare che sia la condizione cronologicamente primordiale del soggetto empirico prima che la distinzione gnoseologica tra i due termini « soggetto - oggetto » apparisca.

Da prima, come ebbe ragione di dire il Condillac, il soggetto senziente è come assorbito nel termine sentito; è, ad esempio, tutto odore, tutto sapore, tutto luminosità, ecc. Fin qui non vi è ancora conoscenza. Comincia questa con la prima distinzione che è l'avvertimento di ciò che sarà poi interpetrato come cangiamento avvenuto in una primordiale fusione — e sarà, quindi, contrapposto come oggetto al soggetto. Chi fa questa contrapposizione? Certamente l'attività del soggetto, ch'è la stessa attività del Reale immanente nel soggetto empirico in cui s'è individuata. In tal senso è da dirsi che l'oggetto è fatto dal soggetto; e se non lo facesse il soggetto non potrebbe essere affermato, additato, distinto come opposto ad esso. Ma quel cangiamento nella primordiale fusione lo fa anch'esso il soggetto? È qui tutto il nodo della questione. La quale non può essere risoluta se non si pone ben mente a quel che la Verità di fatto ci addita nel profondo avvertimento che il soggetto attinge del Reale in esso immanente, ma, ad un tempo, trascendente. Per quel che si riferisce alla affermazione dell'oggetto non vi è dubbio che la questione se tutto derivi dall'attività del soggetto debba risolversi positivamente, sia che si consideri il soggetto empirico, sia che si consideri il Reale in esso immanente, o sog-

getto assoluto del rapporto gnoseologico. E altrettanto dicasi della distinzione dell'oggetto, a cominciare dall'avvertimento del cangiamento. Senonchè a questo punto la immanenza del Reale nel soggetto empirico che basta a darci la spiegazione della *obbiettivazione* gnoseologica di siffatto cangiamento non basta più a darci la spiegazione della sua *produzione*, di quel suo *farsi* che il profondo avvertimento che ne ha il soggetto empirico, mostra irreducibilmente inobbiettivabile. Ed è qui che balza evidente la differenza tra avvertimento e interpetrazione e la profondità di quello per la sua intrinseca aderenza al Reale immanente nel soggetto empirico, ed altresì la maggior importanza che l'interpetrazione assume quanto più in quell'avvertimento si profonda.

Nella coscienza esplicita l'interpetrazione prende il sopravvento sull'avvertimento, cioè, perde quell'aderenza al Reale immanente nel soggetto empirico, che è propria dell'avvertimento genuino, e s'esplica obbedendo ad esigenze non veramente gnoseologiche — ma sopratutto pratiche — nell'empiria e nelle prime elaborazioni scientifiche. Talchè da *constatazione* del fatto nel suo aspetto incontrastabilmente oggettivo di *cangiamento non prodotto dal soggetto empirico* finisce per essere *produzione di obbietti fittizi*. A riguadagnare la genuinità dell'interpetrazione insita nel profondo avvertimento, bisogna rituffarsi in questo; bisogna dalla coscienza esplicita procedere a ritroso della corrente; partire dalla suddetta coscienza significa partire dalla foce del gran fiume del Reale per risalire alla sua sorgente. Solo in tal modo procedendo riattingiamo l'avvertimento della dinamicità del Reale e ne diamo una interpetrazione più adeguata, ma ch'è pur sempre antropomorfica — quella del Fare — e però bisogna risalire oltre; e poichè non ci può più oltre scorgere l'interpetrazione obbiettivatrice, s'apre qui il campo alle ipotesi di natura filosofica.

La coscienza, punto necessario di partenza della ricerca che approda a siffatte ipotesi, va dunque valutata gnoseologicamente, come qui facciamo, e chiarita, a un tempo, mediante tali ipotesi, nella sua genesi. La questione gnoseologica e la psicogenetica sono come le due facce di una sola questione, che ha occupato ed occupa il posto centrale nel campo della Filosofia: quella del valore del soggetto. E si è visto che spiegare concretamente la conoscenza senza snaturare quel suo indice singolare che è la coscienza, come *verità di fatto*, significa considerare i due termini di questa quali sono, cioè, distinti e pure intrinsecamente uniti, e, però, tali da dover germinare da una stessa radice, per essere identici e differenti, ad un tempo, stretti assieme in un rapporto che non è giustaposizione, o accostamento, ma sintesi *a priori*, opera di un'attività originaria. Or bene: questa originaria attività gnoseologica del soggetto non può essere veramente tale se non la si afferma come quella stessa del Reale (Forza o dinamicità) che il soggetto avverte profondamente come immanente individuata in sè stesso, come individuantesi e, ad

un tempo, sdoppiantesi nella coscienza, ch'è la condizione (transitoria o intermittente, in ogni modo) (9) nella quale il Reale si mette per rivelarsi a sè stesso.

7. Tra parentesi, possiamo fugacemente accennare quali — in una ricerca psicologica empirica — si presentino le condizioni che solo alla psiche umana rendon possibile quella reduplicazione o ripiegamento su sè stessa.

E, ridotta in questi limiti, la questione psicogenetica ha la sua ragion d'essere; non ha senso, invece, se, com'è naturalisticamente intesa, cerca l'origine dell'attività del soggetto come una derivazione da alcunchè di antecedente che non sia già esso stesso attività. Anche negli animali la psiche è attività, ma legata e arrestata da condizioni che le impediscono una esplicazione che non sia quella puramente adattativa rispondente a' bisogni biologici. Tali condizioni che si sogliono riassumere e significare con la parola « istinto » si manifestano specialmente come intensità di sensibilità superiore all'umana, ma sopratutto come prevalenza di alcuni organi di senso e di alcune sensazioni sulla restante sensibilità. Pare che i gruppi associativi di sensazioni siano talmente dominati dal prevalere di un senso, che non sia possibile una spostabilità dei fatti sensitivi che li costituiscono, e non si apra, per tal modo, alcun adito ad una sia pur minima capacità di scomporre e ricomporre i gruppi suddetti e di *produrre* alcunchè di nuovo nel campo psichico limitato nell'angusta cerchia della finalità puramente biologica. La variabilità e spostabilità dei gruppi associativi si manifesta, invece, assai per tempo, nell'uomo e spiana la via all'attività discriminatrice ed alla distinzione tra le varie rappresentazioni oggettive e una perenne rappresentazione di sè, che il soggetto di contro a quelle oppone, prima, come alcunchè d'implicito e di latente, e poi con un contenuto sempre più ricco e con uno sforzo sempre più esplicito e riflesso. Or questa capacità umana resa possibile da minore intensità del sentire e da una mancanza di assoluta prevalenza di un senso sugli altri, può, psicologicamente, considerarsi come la condizione che rende possibile il manifestarsi della coscienza esplicita e il formarsi dell'Io empirico.

In ogni modo — ritornando all'antecedente considerazione — non la coscienza così chiaramente distinta nei suoi due termini è veramente produttiva, ma l'altra, l'unità indistinta, nella quale l'ipotesi che qui facciamo ci addita quella stessa attività originaria che produce il cangiamento e la molteplicità del divenire nell'Essere universale, che nelle sue individuazioni innumeri e progressive approda finalmente a questa intermittente coscienza distinta come per farsi strada dal mondo naturale (precosciente) a un mondo nuovo, al mondo umano. Dobbiamo, anzi, pensare che il nascere della coscienza distinta nell'essere individuato, che sia nelle condizioni che lo rendono possibile, coincida col prodursi del cangiamento ch'è dal soggetto empirico giustamente avvertito come extrasoggettivo. Quel cangiamento, cioè, è un duplice fatto; e di questa duplicità fan fede i

due aspetti — soggettivo e oggettivo — della conoscenza fin dalla sensazione che ha, infatti, un suo *contenuto* (avvertimento di qualità riferite al mondo naturale considerato come necessario presupposto della coscienza distinta e dell'Io empirico) e un suo *tono* (avvertimento di piacere e di dolore, riferiti al soggetto empirico ed indici della sua passività, e della sua limitazione rispetto all'Essere universale che gli è pur sempre immanente).

Quando si abbia ben presente questa necessaria distinzione tra i due suddetti aspetti della sensazione, si vedrà già in questa la prima e genuina manifestazione psichica di quella unità indistinta che è la coscienza nativa, prima che si scinda nei due termini del rapporto gnoseologico; infatti a quei due aspetti connettesi il terzo, altrove accennato, della *impulsività* della sensazione. In tal guisa considerata, questa è — possiamo dire — la base gnoseologica necessaria ad una dottrina metafisica dell'immanenza del Reale dinamico nella molteplicità delle sue individuazioni. Il sentire è la stessa attività del Reale universo, che, individuandosi nella psiche umana, si fa coscienza distinta, cioè si rivela a sè stesso. La molteplicità dei fatti è reale anch'essa; è la fenomenalità del Reale; in ognuno di essi è, però, immanente tutto il Reale che pur li trascende, e li supera, procedendo a sempre nuove e più complesse individuazioni, che non riescono mai ad adeguarlo. Questo è Uno nella molteplicità delle sue individuazioni; e a somiglianza di esso ogni individuazione, nella quale si esplica fenomenicamente, è anch'essa l'unità di un molteplice. Individuazione piena è la coscienza, ma essa, infine, non è che un grado ulteriore di quella individuazione che è la vita. Ma possiamo spingerci anche più in là ed intravedere più remote unità dinamiche di molteplici manifestazioni negli elementi stessi della materia — unità, s'intende, anch'esse, di un molteplice, non *atomi* (10), — e, così, dappertutto vedere affermarsi la Vita, o, diciamo meglio, l'attività o dinamicità del Reale.

Che questa attività giunga, quando che sia, a quel ripiegamento e a quella scissione, ch'è la coscienza, non è un problema insormontabile. Insolubile problema è, invece, quello che ci si propone, quando si chieda, non la genesi della coscienza, ma quella della suddetta attività, che, invece, è da presupporsi come intrinseca a tutte le manifestazioni del Reale, comprese anche le fisico-chimiche. Se no, donde si potrebbe mai derivarla? La Vita non può pensarsi come derivante da ciò che non sia già dinamicità. È assurdo concepire la materia come inerte e volerne poi derivare la Vita. Che anzi neanche gli stessi fenomeni fisico-chimici sono in tal modo veramente spiegabili; e, a volerli spiegare, bisogna accanto alla materia inerte postulare un Motore trascendente che le imprima il movimento. Ed è questa la tesi teistica necessaria a integrare la dottrina materialistica meccanica; tesi ch'è piuttosto una ipotesi suggerita da cieca fede, non dalla verità di fatto insita nella conoscenza concreta e nella coscienza. Quell'attività, adunque, ch'è la Vita, non può non essere quella stessa

che dobbiamo pensare inerente anche alla materia inorganica; senonchè essa è più perfettamente individuata; ed a misura che trova (o riesce a farsi) tali condizioni che rendono possibile una più perfetta individuazione, cresce la complessità dell'essere vivente. Cioè: tra i fatti del mondo inorganico e quelli della Vita propriamente detta, fino alla coscienza, la differenza, nell'ipotesi che qui facciamo della dinamicità del reale, è, semplicemente, di complessità. È propriamente questa: ogni fatto, e però anche il fatto fisico-chimico, è manifestazione individua e molteplice che mette capo ad una unità dinamica la quale in esso s'individua. Or l'infinita unità dinamica dell'Essere si dirompe in molteplici singole unità dinamiche nelle quali quella si vien determinando progressivamente finchè giunga a quella piena determinazione ch'è la coscienza, cioè, la rivelazione dell'Essere a sè stesso nella sua autoposizione e nella concomitante autolimitazione, che per il soggetto empirico è una reale limitazione, come vedemmo. Tanto più perfetta è l'individuazione delle singole unità dinamiche nelle quali l'Essere si dirompe, quanto minore è questa reale limitazione e maggiore, in conseguenza, il potere di autolimitazione immanente nelle unità singole. Là dove questo potere di autolimitazione è minimo, le singole unità metton capo immediatamente all'infinita unità dinamica dell'Essere; però il loro processo fattivo, il loro farsi ci riesce oscuro, indeterminato, invalutabile. I fatti della Vita propriamente detta, sono, invece, mediatamente riferibili alla Unità dinamica infinita, ma immediatamente derivabili da determinate unità, le quali, mentre sono anche esse pensabili come *fatti*, o manifestazioni dell'Essere che in esse s'individua, pure, rispetto a quelli, sono pensabili, come le fonti prossime dei loro processi fattivi, cioè, come *un farsi*, piuttosto che come *fatti*. L'*hiatus* che, a prima vista, appare invalicabile fra il mondo inorganico e l'organico, e psichico, non ci sembrerà dunque più tale se, da una parte, si consideri come una la dinamicità del Reale manifestantesi nell'un mondo e nell'altro, e, dall'altra parte, tutto il Reale si consideri come un processo di tale dinamicità che riesca ad una serie d'individuazioni sempre più perfette fino alla coscienza. In tal senso, s'è vero che « in una goccia di acqua si rispecchia tutto il mondo » è anche più vero il dire che l'anima umana è un microcosmo; e in tal senso l'individuo umano può ben dirsi l'Infinito contratto (11).

8. È bene insistere ancora sulla risoluzione di questo *hiatus* per meglio intendere il valore metafisico del mondo fenomenico tanto *a parte ante*, quanto *a parte post*.

È nella coscienza distinta la fonte di questo *ante* e di questo *post;* cioè, delle determinazioni gnoseologiche indicative (spaziali e temporali) che sono le prime limitazioni che l'Essere nel soggetto individuato dà a sè stesso. Di esse le spaziali e le numeriche si riferiscono propriamente al fatto nel suo valore di molteplicità: il tempo, invece, è l'indice del processo fattivo (il *farsi*) (12). Tutto ciò è risul-

tato (dall'analisi psicognoseologica della verità di fatto) essere produzione dell'attività dello Spirito. S'intende, adunque, che il Soggetto assoluto, ch'è l'Essere, sia fuori dello spazio e del tempo, poichè produttore di entrambe tali determinazioni, per le quali si rivela il valore metafisico (oggettivo) del fatto come molteplicità derivante da Unità infinita. Ed è propriamente il Tempo quella delle due determinazioni che ci rivela più concretamente e intimamente un siffatto valore; l'altra — lo Spazio — è il contrassegno di quella degradazione in cui cade il processo fattivo nel suo tradursi in singoli fatti, cioè, della *materializzazione*.

Analoghe a tali determinazioni indicative sono le due determinazioni valutative della Causa e del Fine, delle quali la seconda è quella che ci mette addentro nel cuore del Reale, sovratutto per quel che si riferisce alle sue esplicazioni biologiche e al *mondo umano*. Non già che l'esigenza della valutazione finale non ci si imponga anche quando prendiamo ad obbietto di considerazione il mondo inorganico, ma, come abbiamo veduto, per le ragioni già accennate, esso ci riesce oscuro e invalutabile, e solo quando lo riguardiamo come condizione da superarsi perchè le ulteriori manifestazioni dell'Essere siano possibili, ci riesce di valutarlo come mezzo necessario al raggiungimento graduale di ciò che, prima, alquanto oscuramente nel mondo biologico, e poi, più chiaramente, nel mondo umano, rivelarsi come *valore* o *fine*. Con ciò quello che appare come un *hiatus* tra il mondo inorganico e l'organico e, più ancora, tra quello e il mondo umano o mondo dei valori, trova una soluzione che può in qualche modo soddisfarci.

Tra le due categorie — Causa e Fine — il Royce addita quest'ultima come la definitiva ed estende la concezione teleologica a tutto il Reale. « Il così detto assioma di causalità, o anche la formula più « generale del *principio di ragion sufficiente*, è soltanto una delle « forme in cui l'idea si incorpora parzialmente nel nostro pensiero « circa le cose. E il solo motivo per credere in tale principio è il Do- « vere la cui base più profonda sta nella nostra fondamentale cer- « tezza che ogni realtà incarna uno scopo. Così, io non fondo la mia « concezione sull'asserzione che la volontà è causa delle nostre cre- « denze ed è libera di cangiarle. Metto semplicemente in luce che « credere, come facciamo, negli uomini e nelle cose ci sembra, ora « appunto, più ragionevole di una qualsiasi altra credenza che per « caso avessimo in mente come l'alternativa opposta a quella. Ma « sembrar ragionevole vuol dire sembrar adempiere uno scopo ». E l'avversario che tenti confutare questa opinione deve, a sua volta, credere più ragionevole un'altra opinione. « Allo stesso modo si con- « futa la nostra dottrina del Dovere, solo facendo appello ad essa. « Ogni discussione logica è, in realtà, l'appello ad una norma, e una « norma è un criterio teleologico » (13). Criterio del Royce, in siffatta questione circa l'interpetrazione dei fatti e della realtà fenomenica, è, dunque, la categoria del Dovere, alla quale subordina tre altre ca-

tegorie: l'oggettività dei fatti, cioè, il loro resistere a' nostri desiderii momentanei; la soggettività dei motivi del nostro riconoscimento di essi; la teleologia universale.

9. Non altrimenti, parlando del Dovere, si esprime un nostro pensatore. « Che altro è, infatti, a noi il Dovere se non l'unità della legge del nostro operare con la legge dell'universo? » (14). Senonchè per lui l'universo come natura si risolve (quasi alla maniera berkeleiana, quantunque la sua tesi gnoseologica sia affatto opposta), tutto in prodotto soggettivo senza alcuna oggettività. Secondo la sua dottrina, partendo dalla coscienza — anzi dall'autocoscienza cartesiana — si afferma l'assoluta equivalenza dell'Essere col pensiero in atto; cioè non si può parlare veramente di Essere, poichè tutto, in questa dottrina, è il Soggetto assoluto, eterno motore di un eterno processo per il quale da quello son posti i due termini del rapporto conoscitivo, entrambi empirici, riadducibili entrambi, come prodotti, all'attività del soggetto assoluto. Il perenne processo per il quale questo si esplica, nega, come il Divenire eracliteo, l'Essere nella sua concezione statica. Il Reale non *è*, ma *diviene*: non è l'Essere, anzi il suo opposto, chè tale deve dirsi il Pensiero in atto, l'opposto dell'Essere, la perenne negazione dell'illusorio aspetto statico comunemente attribuito al Reale ed espresso con la parola Essere. Così inteso il Soggetto assoluto si attua attraverso una infinità di categorie, individuandosi perennemente, superando nella sua Unità ed Immortalità la molteplicità e la morte, cioè la *natura*, che deriva dal suo seno inesauribilmente fecondo per esserne perennemente riassorbita.

Concezione profondamente monistica e religiosa è questa, poichè il Soggetto assoluto è Dio immanente nelle sue individuazioni. Ma questo Pensiero in atto nel quale, come in eterna fucina, ricade ogni individuazione, appena accenna ad *essere*, questo urgente incalzante processo dinamico dal quale derivano e nel quale rientrano le infinite individuazioni non può non trascenderle pure essendo in esse immanente; altrimenti si adeguerebbe ad esse, e, nel momento stesso dell'adeguazione, verrebbe, per così dire, a rompersi la molla dell'eterno processo. Or questo suo trascendere le individuazioni nelle quali è ad un tempo immanente, è appunto l'Essere che, abolito nella antica concezione statica, riappare nella nuova concezione dinamica. Per tali ragioni — come ho già precedentemente desunto dall'analisi della Verità di fatto — superiore all'*interpetrazione* è da affermarsi l'*avvertimento*, come fonte gnoseologica genuina, così come ad ogni *oggetto* è, metafisicamente, superiore il soggetto assoluto, al quale aderisce il pensiero, appunto, come avvertimento superante ogni determinazione che di esso dia l'interpetrazione. Ma dall'avvertimento deriva altresì il valore metafisico non solo dell'Uno, sibbene anche dei Molti, cioè, dei *fatti*, quando nell'interpetrazione si metta in rilievo l'*avvertimento del processo fattivo* che li fa derivare come reale manifestazione finita dall'infinita unità dinamica, come il temporaneo dall'estemporaneo, cioè, quando si tenga conto

di quell'*avvertimento della tensione finale*, onde per vicenda progressiva d'individuazioni, il Reale fenomenico mostrasi animato verso il Fine.

Si badi: l'avvertimento di cui qui parliamo non è quello che, interferente con l'interpetrazione, nella quale, per esigenze pratiche o scientifiche, quello si traduce, si appunta in determinati oggetti. Non di tale avvertimento contaminato da interpetrazione qui si parla, ma di quello che è la profonda base di ogni *conoscere*, germinante dallo stesso *Fare*, e che si lascia sorprendere nell'autocoscienza. Tale a me pare il valore del *pensiero in atto* di G. Gentile, cioè, profondo avvertimento che il soggetto empirico ha del Soggetto assoluto (l'Essere dinamico) in esso immanente e attuantesi, ma pur trascendente ogni singola determinazione. Ma questa dottrina, invece, vuole del tutto risolvere l'Essere, senza residuo, nel pensiero in atto inteso non come avvertimento del processo fattivo onde si attua il Soggetto assoluto (Essere dinamico), ma anzi come questo stesso processo: e il Soggetto assoluto nel *porsi* come soggetto empirico gli si adegua mentre, come nell'eterno processo dell'Io di Fichte, dovrebbe essere una mèta da raggiungere, giammai pienamente raggiunta. Il che mi pare potersi desumere dal contesto di tutta una acuta disamina del « vero rapporto di condizione e condizionato » oltre che da altri punti capitali della dottrina del *Pensiero come atto puro*.

« Ma la necessità dell'essere coincide con la libertà dello spi-
« rito. Perchè l'essere, nell'atto del pensiero, è l'atto stesso; il quale
« non è, ma si pone (e quindi è libero) non presupponendo nulla
« (e quindi è veramente incondizionato). La libertà è assolutezza
« (infinità dell'incondizionato), ma in quanto l'assoluto è *causa sui*.
« *Sui*, si badi, che suppone il *sè*, il soggetto, l'autocoscienza,
« onde l'essere causato non è effetto, ma fine, valore, il termine a cui
« si tende, e che si conquista » (15).

Qui particolarmente rifulge il concetto dell'Essere come Soggetto assoluto, talchè ben s'intende la critica qui e altrove mossa agli oggettivisti.

« Metafisici ed empiristi non rimarranno tuttavia soddisfatti
« di questo nostro concetto della libertà: poichè, fermi nel loro falso
« vedere, e nel conseguente concetto di una realtà presupposto del
« soggetto, crederanno che con la sintesi *a priori* della condizione e
« del condizionato, nella dialettica dello spirito che si pone come
« soggetto di un oggetto, quindi appunto come unità di condizione
« e condizionato, noi non si riesca a fermare altro che un rapporto
« gnoseologico, di là dal quale rimane sempre il rapporto metafisico
« o reale, a cui il metafisico invia con la sua causalità, e ogni em-
« pirista pur guarda, facendo lo spirito esso stesso condizionato da
« una natura in sè (noumenicamente pensata). Sia pure, si dirà, che
« l'attività conoscitiva del soggetto ponga il suo oggetto ponendosi,
« nel conoscere, come condizione incondizionata del fenomeno: ciò
« non vuol dire che esso sia *realiter* incondizionato; che cioè *rea-*

« *liter* sia condizione d'ogni possibile oggetto. Lo spirito sarà dia-« lettico sulla base delle condizioni, a cui esso è realmente legato ».

Non si potrebbe toccare con maggior vivezza e sincerità il punto veramente centrale di ogni possibile critica che l'ineluttabile fede nell'Essere, sia anche travisata da preconcetti oggettivistici, ha fatto e farà sempre muovere contro dottrine idealistiche le quali, come questa del G. attraverso la svalutazione dell'oggettivismo par che mettano in pericolo quella invincibile esigenza ontologica che pur nella posizione del soggetto assoluto si mantiene ben salda. Questo punto veramente centrale è, come abbiamo veduto, la questione gnoseologica; ed è, o deve essere abbastanza risaputo, che assai spesso i filosofi, quelli, sopratutto, che più son fedeli alla coerenza logica, rimangono prigionieri di una tesi psicognoseologica angusta nelle loro concezioni metafisiche da quella necessariamente derivanti. La Verità di fatto vuol essere appunto il controllo della premessa psicognoseologica delle dottrine metafisiche. E il *cogito, ergo sum* cartesiano segna perciò il vero inizio della speculazione filosofica moderna: è la *Verità di fatto* nettamente formulata come premessa gnoseologica sottostante alla Metafisica e, come tale, va necessariamente chiarita. Essa è quella *base dello spirito* di cui parla Giov. Gentile, il quale validamente dimostra che non può essere la *natura*, com'è concepita dall'empiria e dalle scienze. Ma ciò importa, forse, che non possa essere quella dinamicità che il soggetto empirico avverte dentro di sè come soggetto assoluto, in esso, immanente, ma pur trascendente?

« Volete provarvi — egli conchiude — a pensare una condizione « allo spirito che si attua in voi pensando la sua condizione? Cotesta « condizione dev'essere, se vi riesce di pensarla, una realtà non pen-« sata (non rientrante nella sintesi del vostro pensiero): cioè dev'es-« sere pensata come non pensata. E Berkeley si riderà di voi; e noi « torneremo ad avvertire che cotesta è un'astrazione la cui vita è « nella sintesi del pensiero. Per uscir dall'imbarazzo, convien porre « mente che l'Io trascendentale si pone come empirico; e come tale « è condizionato. E se per realtà noi vogliamo intendere sol-« tanto quello che è nell'oggetto dell'esperienza (esperienza pura), « certo la nostra sintesi onde l'Io assoluto incondizionato, libero e « perciò condizione di tutto, è sintesi puramente gnoseologica, e non « reale; ma, intendendo la realtà come solo oggetto, scisso dal sog-« getto, ne dovremmo ormai esser persuasi, commettiamo uno spro-« posito; il quale sarà eliminato soltanto se si guarderà più in fondo, « alla radice di cotesta realtà, dove l'oggetto è la vita del soggetto, « la cui sintesi è perciò assolutamente reale ».

Benissimo: ma bisogna insistere sulla distinzione tra l'Io trascendentale e l'Io empirico; e se questo è in fondo, oggetto, anch'esso, come gli altri oggetti posti dal soggetto nell'atto della conoscenza, e da non potersi quindi rescindere dal Soggetto (trascendentale), il quale, appunto perchè obbiettivatore, è assolutamente inobbiettivabile: se tutto ciò è gnoseologicamente assunto come premessa, due

conseguenze — a me pare — se ne possano derivare circa il soggetto conoscente ed il conoscere. L'una — di valore propriamente gnoseologico — è che, dunque, il Soggetto conoscente è inconoscibile come soggetto, ma quel suo *porsi* come soggetto empirico è più che conoscenza mentre è alla base stessa della conoscenza che rende possibile, e però provoca quella genuina fonte di conoscenza ch'è il profondo avvertimento di sè nel quale consiste l'autocoscienza. L'altra — di valore gnoseologico e metafisico — è che quel *porsi* nella conoscenza non può, dunque, significare *prodursi* originariamente, ma *rivelarsi* e attuarsi esplicando la originaria dinamicità (16). La prima di queste due conseguenze ci dice che del Soggetto assoluto ci basta la certezza ineluttabile che ce ne dà l'autocoscienza e che quel che di esso possiamo dire come condizione e presupposto del soggetto empirico è pensabile appunto come limite ultimo di quel profondo avvertimento che il soggetto empirico ha del soggetto assoluto che in esso si attua. Che non possa rescindersi da esso è verità di fatto incontestabile: è dunque in esso immanente il Soggetto assoluto, ma questo lo supera e provoca in esso una tensione, giammai pienamente appagata, ad adeguarlo. La seconda conseguenza ci dice, senz'altro, che quella sintesi del reale della quale parla Giov. Gentile è quella stessa che il Gioberti (17) additava, già prima di meditare la sua Protologia, come necessaria a conciliare l'antica dottrina delle idee con le nuove esigenze idealistiche dopo di E. Kant, sintesi che è l'opera creativa che attua l'infinita dinamicità dell'Essere nella molteplicità delle individuazioni.

In conclusione, non dobbiamo separare, ma ben dobbiamo distinguere il Soggetto assoluto e l'empirico; l'Unità infinita e la molteplicità indefinita degli individui; l'Universalità e la particolarità. Che se il vero individuo (18) « quale Aristotele lo definì, unità di « forma e di materia, dell'elemento ideale, ch'è universale, e dell'ele« mento immediato, positivo, ch'è particolare » è ciò in cui *coincidono e s'immedesimano* questi due opposti; ed è, perciò, realtà vera rispetto alla quale sono astrazioni quei due opposti; non è men vero infine, che ciò per cui l'individuo è realtà vera, è il Soggetto assoluto (l'Essere dinamico) che supera l'individuo stesso, nel quale è immanente. A quella dinamicità che s'individua per infinita molteplicità d'individuazioni, giungiamo soltanto per induzione partendo da quell'*atto di pensare* ch'è proprio dell'individuo umano.

E, ritornando al significato del *porsi* e del *porre;* il *porsi* del soggetto assoluto come soggetto empirico (e, quindi, il *porre* in generale, che il Soggetto fa di qualsiasi oggetto) ha un significato gnoseologico e un significato metafisico da mantenere ben distinti se non si vuol cadere in ambiguità. Gnoseologicamente quel *porre* è rivelazione dell'Essere a sè stesso; metafisicamente è produzione del fatto, individuazione. Nel primo caso possiamo dire con Berkeley « *Esse est percipi* »; ma, se si considera che l'*Esse* a cui in ultima analisi, si riduce il mondo è nell'idealismo empirico del Berkeley, animato da profondo sentimento religioso, genuinamente cristiano, la

attività creatrice di Dio, si vedrà che metafisicamente, partendo da quella premessa gnoseologica, si può anche conchiudere « Esse est percipere » (19), ch'è la sentenza alla quale può ridursi l'Idealismo attuale di Giov. Gentile. Soltanto che la religiosità del Berkeley accentua la trascendenza divina; quella del Gentile, riattinta a fonti più antiche e profonde, accentua l'immanenza di Dio nell'individuo, ma l'accentua tanto che finisce per adeguar l'uno all'altro e per fondere assieme il significato gnoseologico e il metafisico del *porsi* e del *porre*.

Or a me pare che la stessa considerazione, già citata, circa il rapporto tra condizione e condizionato, imponga all'Idealismo attuale — così come all'Idealismo etico del Fichte — quella « eterna soluzione di eterno problema » che non avrebbe ragion d'essere se l'adeguazione tra il Soggetto assoluto e l'individuo fosse reale. A me pare che si possa conciliare la sentenza berkeleyana con la sua contraria, cioè l'idealismo empirico con l'idealismo attuale, quando, conformandosi alla Verità di fatto (alla quale meglio, per questo rispetto, si conforma la dottrina di Fichte) non si adegui il Soggetto assoluto con l'individuo (20), e, d'altra parte, affermando l'assoluta realtà del *processo fattivo*, si affermi in esso insidente l'Essere, e, con ciò, si dia valore di realtà, quantunque limitata, anche ai *fatti*, nei quali di grado in grado quel processo si traduce tendendo alla sua mèta finale e chiarendosi come ciò che propriamente dicesi Progresso.

---

(1) Vedi dietro: capitolo III.

(2) G. B. Vico, *Scienza nuova*. Elementi XV. « Natura di cose altro non è che nascimento di cose », ecc.

(3) V. I. Royce, *Il mondo e l'individuo*. Trad. Renzi. Ed. Laterza. Vol. III, pag. 39.

(4) B. Spaventa, *Principii di etica*. Napoli, 1904, pag. 63 segg.

(5) Giov. Gentile, *Il pensiero come atto puro*. Pisa, 1916, VI e VII.

(6) Vedi dietro capitolo III: considerazioni di B. Spaventa.

(7) Coscienza da *cum-scire*, conoscenza di soggetto e oggetto.

(8) V. mia nota *Il ritmo della vita psichica*, in *Atti del Congresso Internazionale di Psicologia*. Roma, 1905.

(9) V. nota precedente.

(10) R. Ardigò, *Psicologia*. Ed. Draghi. Cap. V, § 2, pag. 411 segg.

(11) È la nota dottrina del Cusano.

(12) Senonchè, come nota Giov. Gentile (v. op. cit.), il tempo stesso finisce per essere spazializzato.

(13) I. Royce, op. cit., III, pag. 52 segg.

(14) Giov. Gentile, op. cit., pag. 220.

(15) Giov. Gentile, op. cit. Lez. XXIV.

(16) Dinamicità; cioè *Essere* dinamico; la dinamicità non esclude l'essere; anch'essa è.

(17) È la dottrina della sintesi creativa infinita rispetto alla quale il conoscere è, secondo il Gioberti, una concreazione.

(18) Giov. Gentile, op. cit. Lez. XIII.

(19) *Percipere* e non *percipi*: nel senso di attività produttiva della conoscenza.

(20) V. Polemica tra B. Croce e Giov. Gentile, nella rivista *La Voce*, anno V, 11 novembre 1913.

CAPITOLO VII.

Il progresso e il problema del male

SOMMARIO.

1. Il progresso umano è tra le questioni che il Vico dice più accessibili all'uomo. Analogie tra il *divenire* naturale e il progresso umano. Qui si rivela la dinamicità del Reale come *valore* e, sovratutto, come Bene. — 2. Il problema del male è insito in quello del progresso. L'errore (intellettuale e morale) è il momento negativo rispetto al positivo, la limitazione rispetto all'autoposizione, alcunchè di contrario all'asso uto ma necessario perchè questo si determini e si svolga. — 3. Se il progresso sia - come pensa il Bagehot - piuttosto l'eccezione che la regola. — 4. Non basta la constatazione del progresso. Occorre - ed è formidabile problema - la sua valutazione finale. — 5. La legge biologica formulata da Aristotele - "il tutto precede le parti„ - pare la negazione del Progresso; così come il motore immobile della sua metafisica. Ma in siffatta dottrina nuovo spirito ha infuso il Cristianesimo. — 6. Il principio motore del progresso è innovatore e conservatore, ad un tempo. Fusione di necessità e libertà. Autolimitazione e semplice limitazione; necessità intrinseca ed estrinseca; il *farsi* e il *fatto (accadimento)*. — 7. La storia. I *corsi* e *ricorsi*. Il Bene è, appunto, *il tutto che precede le parti*. — 8. Questione: il progresso è soltanto fenomenico? V'è una distinzione tra una storia in tempo ed una storia ideale ed eterna? — 9. In fondo al progresso fenomenico é una infinita energia in sè raccolta. La Provvidenza di G. B. Vico. L'eterogenia dei fini. — 10. Le apparenti *intermittenze* storiche e le *decadenze*.

1. Le precedenti considerazioni intorno al processo fattivo, o Divenire, sono naturalmente applicabili a quel caso particolare del Divenire, ch'è il progresso umano. Ma di questo, ch'è il fatto, anzi, il *farsi* davvero culminante dell'uomo, dobbiamo qui discorrere più particolarmente; le precedenti considerazioni a questo anzitutto miravano: a spianarci la via a questa nuova disamina, che entra nel campo delle questioni dal Vico additate come le più accessibili all'uomo, perchè si riferiscono al mondo etico-sociale ch'è opera sua e della Provvidenza che lo governa.

« In tal densa notte di tenebre..... dee recar meraviglia come tutti i Filosofi seriosamente si studiarono di conseguire la Scienza di questo mondo naturale, del quale perchè Iddio egli il fece, esso solo ne ha la scienza; e trascurarono di meditare su questo Mondo delle Nazioni, o sia Mondo civile, del quale, perchè l'avevano fatto gli uomini, ne potevano conseguire la scienza gli uomini... » (1).

Il che tradotto nel linguaggio gnoseologico adottato in questa ricerca può essere così formulato: l'*interpetrazione* che noi possiamo dare del mondo umano è più certa di quella che noi tentiamo dare del mondo naturale perchè più aderente all'avvertimento che

di sè e della sua dinamicità libera ha l'uomo; laddove la dinamicità produttrice del mondo naturale ci è assai poco nota e solo per analogia, come abbiamo veduto nel precedente capitolo, possiamo dirne alcunchè d'ipotetico.

In ogni modo, ricordando la conclusione già formulata a proposito della risoluzione dell'apparente *hiatus* tra il mondo inorganico e l'organico, e, in genere, tra il mondo naturale e l'umano: «Uno è il Reale» — ripetiamo — uno è l'Essere che s'esplica nel mondo fenomenico; sia quello che diciamo mondo della Natura, sia quello dello Spirito. E poichè il *valore* del mondo naturale è dato, infine, dalla ipotesi ch'esso sia mezzo a fini umani e che serva allo Spirito, ne vien di conseguenza che l'Essere la cui dinamicità postuliamo come causa del mondo fenomenico debba essere di natura spirituale e debba essere causa *finale* a cui, come diceva Aristotele, *tutto tende* (2).

Il grande divario, infatti, tra il Divenire Naturale e il Progresso umano è tutto qui: che il Divenire significa cangiamento, o anche aumento di complessità, crescenza (questo, in ispecie, nel mondo organico); il Progresso invece, significa *aumento di bene*, *miglioramento*, *tendenza al meglio*. È qui — nel mondo umano — la rivelazione del Fine come Bene e, quindi, la distinzione tra Bene e Male che fuori dal mondo umano non ha alcun significato. Alla luce della coscienza, adunque, ch'è propria dell'uomo, l'oscura dinamicità si rivela a sè stesso come *valore*, cioè, in genere, come Bene.

2. Che cos'è dunque il Male?

Il problema del Male può dirsi insito nel problema del Progresso. Se il Bene è, in genere, il valore onde nel suo rivelarsi a sè stessa mostrasi investita la dinamicità del Reale esplicantesi nel mondo umano, è ovvio conchiudere che il Male è un momento secondario di quella stessa dinamicità ch'è il Bene. Secondario, come, nel mondo della conoscenza, la negazione rispetto all'affermazione, ma, appunto, come la negazione, non accidentale, anzi, anch'esso essenziale, come ciò senza di cui il Bene non sarebbe possibile. Come senza quella distinzione ch'è la negazione non sarebbe possibile la vera e propria conoscenza, ch'è *determinazione* — così l'azione umana non sarebbe valutabile, in senso vero e proprio, se il generico valore di Bene che assume la dinamicità umana nel primo avvertimento che ne ha il soggetto agente, non avesse quelle particolari determinazioni che gli derivano dalla possibilità, anzi dalla necessità di *negazioni pratiche*, cioè d'impedimenti e di ostacoli, che la dinamicità umana deve superare per attuarsi.

Il Male è dunque come l'errore; e possiamo, dando alla parola *errore* un significato generale, parlare di errore morale e di errore intellettuale, riadducendo l'uno e l'altro alla stessa spiegazione, ch'è quella già additata a proposito della questione del valore del momento negativo rispetto al positivo.

La passività rispetto all'attività, la limitazione (sia pure autolimitazione) rispetto all'autoposizione sono quel che è la negazione

rispetto all'affermazione, cioè, alcunchè di contrario a ciò che ha valore assoluto; ma quel contrario è pur necessario perchè l'assoluto da indeterminato si determini e si svolga.

Due casi di questo ritmo sono il Vero e l'errore, il Bene e il Male. In fondo, questi due casi sono i due aspetti, teoretico e pratico, del ritmo suddetto. L'errore e il male, sono contrari al Vero e al Bene, ma pur necessari all'uno e all'altro nella loro concretezza, cioè, nel loro svolgimento. L'errore, sia esso guardato nel suo aspetto teoretico, sia nel pratico, non è che limitazione, superabile ma rinascente, di quello svolgimento o divenire umano che è il Progresso. È necessario, ma è superabile. È ovvio e noto che l'errore non è tale se non per chi lo supera, sicchè in esso è sempre una incompiutezza della verità: non l'assurdo *non-Essere*, come l'assoluta negazione dell'Essere, ma l'Essere incompiutamente interpetrato e determinato. Dato il criterio della verità di fatto noi possiamo dire (poichè questa è il Soggetto stesso nella sua auto-posizione e limitazione) che vera è sempre l'auto-posizione, vero è l'avvertimento che il soggetto ha di sè e del suo ripiegamento e delle sue obbiettivazioni, e il vero di questo avvertimento è assoluto; vera è altresì la limitazione, mediante *interpetrazione*, di questo avvertimento, ma in senso relativo: è la verità incompiuta che non attinge mai definitivamente il fondo dell'avvertimento; verità transeunte e superabile; ad ogni momento che passa essa si rivela come un errore superato e corretto. In ciò il progresso intellettuale.

Altrettanto dicasi del morale; con questa differenza: che qui quello che diciamo teoreticamente *interpetrazione* è ben più; è la pratica determinazione di essa, cioè, la sua concretezza. E qui più che nel campo del progresso intellettuale si rivela il profondo valore dell'occulto motore del Progresso, ch'è la *libertà*. La quale è la stessa dinamicità dell'essere quando vi si fa la luce della coscienza. Diventa allora produttività di un mondo nuovo: del mondo umano, nel quale l'errore, intellettuale e morale, è quello che è il dolore nel primo manifestarsi della psichicità, stimolo a cangiamenti non più eteronomi (3), ma autonomi, che sono il prodotto di una fattività nuova, per la quale il mondo naturale è padroneggiato e serve al mondo dei valori, allo Spirito.

3. Questo avvicinamento dell'errore e del male al dolore — ch'è l'indice altamente significativo dello sforzo vitale di cui può ben dirsi l'avvertimento — ci mette in grado di estendere a' fatti biologici la legge del ritmo dei due momenti, positivo e negativo, del Divenire. E ciò non soltanto dal punto di vista filosofico dell'Essere dinamico con la sua auto-posizione ed auto-limitazione, ma anche da quello empirico dei fatti e del loro così detto valore oggettivo. Ma, limitandoci ad avvicinare, qui, al mondo umano soltanto quella parte del mondo naturale nella quale la *causa finale* ci pare innegabilmente e ragionevolmente affermabile, cioè, il mondo biologico, questo, anzitutto, ci è lecito conchiudere a questo punto della nostra ricerca: che la più semplice esplicazione di quel che sia

il Progresso si ha, forse, dall'assomigliarlo alla Vita. Il Progresso è la vita sociale nella sua fase di crescenza — s'intende — che raggiunge a un certo punto il suo più alto vertice, donde comincia, come negli organismi, l'opposta fase di decadenza e regresso. Dice il Bagehot (4) che il Progresso è piuttosto l'eccezione che la regola, ed ha ragione quando considera la storia dei singoli popoli, la maggior parte dei quali ebbe la sua breve fase iniziale di progresso presto seguita dalla stasi e dall'indietreggiamento a condizioni più semplici di vita sociale, nelle quali l'equilibrio è più stabile e vien meno quell'esigenza tormentosa del nuovo e del meglio che è lo stimolo acuto del progresso. Dico « del nuovo e del meglio » e con ciò accenno a quello che è il carattere essenziale che distingue il cangiamento onde è costituito il progresso dal cangiamento biologico, che, com'è noto, può talvolta essere appunto, un indietreggiamento a condizioni più semplici, alle quali più facilmente si adatti un organismo che ha in sè una minor fonte di energia vitale; al quel caso è analogo, come ho detto, quello della vita sociale di popoli che indietreggiarono e si arrestarono dopo una fase iniziale di progresso che a nessun popolo può essere mancata.

Ma quando si guardi non un singolo popolo, ma tutta l'umanità, quando cioè si consideri la storia nel suo vero valore, che è quello di Vita, non di questo o di quel popolo, isolatamente presi, ma dell'*umanità*, concretamente espressa or dall'uno or dall'altro dei grandi popoli che si succedettero nell'agone faticoso del progresso — rimorchianti, per così dire, dietro di sè gli altri nei quali è venuta meno l'energia iniziale, talvolta anche ridestandola e, con ciò, suscitando lotte rigeneratrici — quando dall'alto di questa considerazione si guardi il progresso, si vedrà ch'esso è la legge fondamentale dell'uomo: la legge morale nel suo aspetto più concreto e più vero, che è il sociale, non l'individuale.

4. Queste fin qui fatte sono considerazioni di psicologia eticosociale, già altrove più particolarmente svolte e che servono soltanto alla constatazione, più che alla valutazione, del progresso. Far questa valutazione significa, infine, proporsi il formidabile quesito « qual'è il valore del Fine del Progresso, cioè, del Bene? ». Il quale non è soltanto un quesito di metafisica morale: poichè la veduta teleologica subordina al mondo dei valori tutto il mondo fenomenico, un tal quesito, in fondo, equivale a chiedersi il *perchè* dell'Essere, quesito che se appare ed è assurdo dal punto di vista della *causa efficiente*, non è più tale dal punto di vista della *causa finale*, ma significa chiedersi se vi sia e qual sia il *valore* dell'Essere. Si tratta cioè di chiarire l'oscura fede animatrice degli sforzi e dei dolori che ci costa il percorrere la faticosa via del progresso, lungo la quale assai spesso si sente risonare con pericolosa seduzione una voce ammonitrice e suaditrice di scetticismo morale, la voce che nei versi di un nostro grande poeta medioevale, il Petrarca, ci dice:

> O ciechi, il tanto affaticar che giova?
> Tutti torniamo alla gran madre antica.

Tanto più vivo e insistente si affaccia all'anima umana questo dubbio, quanto più tenace è in essa l'abito della interpetrazione naturalistica delle grandi questioni metafisiche, e sovratutto delle metafisico-morali. Il considerare, ad esempio, la Terra, che è teatro delle faticose vicende umane onde si attua il Progresso, come condizione alla quale questo sia così strettamente legato da non potersene disgiungere, ci porta necessariamente alla conclusione che il Progresso sia destinato a finire per *fato siderale*.

Nè a sottrarci da questo dubbio angoscioso giova lo estendere a tutti i mondi possibili nello spazio e nel tempo la *materialità* della condizione da cui facciamo dipendere il Progresso quando lo consideriamo strettamente connesso con la loro durata. Tutti i mondi possibili saran sempre alcunchè di finito rispetto a quella dinamicità, che è la Vita in genere, e, in specie, quel suo profondo rivelarsi come valore, ch'è la vita sociale umana, o, per dir meglio, lo Spirito produttore del mondo umano, nel quale si attua con quella legge che è il Progresso. Bisogna piuttosto invertire i termini del rapporto: non l'Infinito far dipendere dal finito (quando anche questo sia, come ho detto, l'incommensurabile numero di tutti i mondi possibili) ma questo da quello. Cioè — applicando la formola che l'analisi della Verità di fatto ci porge — bisogna considerare il Progresso come la vera auto-posizione di quella dinamicità che è l'Essere, e, ad un tempo come la sua auto-limitazione inesauribile attraverso i mondi e le epoche e i popoli e le loro vicende storiche.

5. Or bene: questa valutazione del Fine del Progresso, continuando a guardare il fatto biologico come il primo germe donde quello si svolga, ci può essere data da una conveniente interpetrazione della gran legge della vita, già formulata da Aristotele: *il Tutto precede le parti* (5). Per giungere alla quale interpetrazione è utile rifarsi indietro alla interpetrazione aristotelica e alla estensione che, conforme alla Metafisica di Aristotele, fu data a quella legge, applicata alla concezione cosmica e all'etico-sociale, per seguirne le posteriori vicende e il profondo mutamento di significato impressole dall'intuizione cristiana.

Nella concezione teleologica di Aristotele, il Tutto che precede le parti, è immateriale, è dinamicità fattrice di quella materializzazione ch'è l'organizzazione biologica ed è, per così dire, il disegno preordinato di questa; talchè le parti hanno quella subordinazione gerarchica che in quel disegno è prestabilita. Il Progresso adunque, se bisogna giudicare da questo che è il suo più semplice caso — lo sviluppo di un germe organico — non è produzione di alcunchè di nuovo, ma riproduzione di quel che già è; e ciò che diciamo *fine* o *mèta* è la duplicazione dell'originaria causa efficiente; non è quel *divenire* che l'esperienza ci attesta come passaggio dal non essere all'essere; è una parvenza di divenire; in realtà è un ripetersi. La Metafisica di Aristotele sorta dalla critica alla trascendenza del mondo ideale platonico è piuttosto un'esigenza di superare quella trascendenza che non un reale superamento di essa. La *Forma* — è

vero — non è l'idea platonica separata dall'individuo per far parte di un mondo soprasensibile separato dal sensibile; l'individuo è — in Aristotele — *sinolo* o unità di materia e di forma; e questa vuol essere l'*entelechia* elaborante la materia che plasma a suo modo secondo un disegno preesistente. Ma poichè di quel disegno preesistente deve pur darsi una ragione, la Metafisica aristotelica, quantunque sorta dalla critica alla trascendenza del preesistente mondo ideale platonico, finisce per cadere in quella trascendenza contro la quale era insorta (6). Il mondo, in quella grandiosa concezione teleologica, è un'organizzazione gerarchica di fini, ognuno dei quali è motore intrinseco all'individuo ch'esso muove, ma è, a sua volta, mosso da un motore superiore, finchè l'ordine universo dei fini mette capo ad un fine ultimo, motore immobile — Dio — che, appunto per essere ultimo ed immobile, non è, come gli altri, una *entelechia* o forma intrinseca ad una sua particolar materia, ma è fuori di ogni materia, forma pura trascendente il mondo fenomenico.

Nonostante questa ricaduta nel dualismo platonico di materia e forma, pure la risoluzione del pluralismo platonico delle forme nel monismo teistico fu un gran passo. Non occorreva che un passo ulteriore: concepire quel supremo Motore come *creatore* e concepire il rapporto tra il creatore e il creato come intrinseco e permanente, perchè, affermandosi come trascendente e immanente, ad un tempo, l'Essere, nel suo valore dinamico rispetto al mondo fenomenico, si rendesse possibile la spiegazione di quel che di essenzialmente nuovo ha, in tutte le sue fasi, il Progresso, senza disconoscere, altresì, quel che in esso è conservazione dell'antico sotto il nuovo, e senza confondere i due aspetti, pur mantenendo tra essi quella stretta fusione che l'esperienza ci attesta. Questa profonda innovazione nella concezione del Divino e del suo rapporto col mondo — giova ricordarlo — fu l'opera del Cristianesimo nella sua intuizione iniziale, tante volte, poi, sviata, ma sempre risorgente nella Storia.

6. Abbiamo veduto come questa concezione ci agevoli la spiegazione del Divenire in generale; applichiamola ora, a questo supremo epilogo del Divenire ch'è il Divenire morale o Progresso nel suo significato specifico.

Il principio motore del Progresso è innovatore perchè è l'Essere il cui valore è essenzialmente dinamico, ma è altresì conservatore, e non può non esser tale, poichè è l'*Essere;* sicchè, a un tempo, crea il nuovo, ma attraverso il nuovo conserva l'antico, trasformandolo. Chiedere la mèta definitiva del Progresso non ha senso, poichè l'essere che si attua non ha limite ultimo, come non ha principio nella serie temporale. Ben altra cosa è chiedere se e quale valore abbia il Progresso: a tal quesito non si risponde adeguatamente perdendo di vista, intanto, l'estemporaneità dell'Essere che nel Progresso si attua. Il suo valore non può essere un limite ultimo: chi potrebbe imporglielo? Solo questo possiamo affermare; che nulla accade invano, cioè senza una legge che ne esprima la *pensabilità* o *razionalità*. Come nel così detto mondo fisico così nel mondo morale

in ogni istante del tempo si attua, in senso lato, il Progresso. Ma attraverso il fiotto sempre nuovo dell'esplicazione fenomenica, e nell'un mondo e nell'altro, non manca, non può mancare, il *ricorrere* di *fatti simili*, che diciamo *leggi*, e che, nel mondo morale, sovratutto, si rivelano come fusione di necessità e di libertà. Anche le leggi dei fatti del mondo che diciamo *naturale* sono da pensare — secondo una recente interpetrazione gnoseologica delle scienze (7) — come nostre formole che colgono e fermano quanto nei fatti vi ha di relativamente costante, lasciando, intanto, sfuggire quel che di relativamente nuovo ogni fatto naturale presenta; non manca neanche alla natura inorganica un suo profondo indeterminismo che l'esperienza ci addita, caso per caso, e che aumenta a misura che dal mondo inorganico l'osservazione procede a' fatti del mondo organico. Ma il campo nel quale la fusione di necessità e di libertà si rivela con perfetta trasparenza è quello del mondo spirituale: la coscienza. Qui la legge è legge morale, dovere, auto-obbligatorietà. Ogni *io*, in quanto è autonomo, è libero, necessitante sè stesso, e, in tal senso, la necessità è autolimitazione. Ma i singoli soggetti sono, altresì, limitati da' propri fatti e costretti continuamente a superare tali limiti, come pure quelli perfettamente analoghi che derivano da altri soggetti, e, in generale, da altri individui del mondo fenomenico. La vita spirituale è perciò una perenne lotta tra libertà e necessità, lotta tanto maggiore e tanto più ricca di trionfi, quanto più viva è la coscienza di sè, cioè, infine, del Soggetto assoluto immanente e trascendente, ad un tempo, nei singoli soggetti empirici. Bisogna dunque distinguere tra la necessità come autolimitazione, che coincide con la libertà propria dell'Essere dinamico immanente nei soggetti empirici, e la necessità, o limitazione propria di questi ultimi in quanto *fatti* risultanti dall'eterno *farsi*, ch'è il processo onde continuamente l'Essere in essi immanente li costringe a rinnovarsi. Or questo rinnovamento è progresso quando è ascensione a vita più complessa che meglio esprima l'intimo valore di quell'Uno che vive in tutti i singoli e che per gradi ascende nella vita sociale dalla società domestica alla nazionale e all'internazionale. E la libertà dei singoli soggetti empirici è sforzo ad adeguarsi all'assoluta dinamicità in essi immanente per giungere ad una sempre più piena e complessa esplicazione di essa, superando limitazioni che la ingombrano ad ogni passo in questo faticoso processo per il quale tendono, infine, all'Universale etico-sociale, ch'è, concretamente parlando, il Bene. Si ha, così, un inevitabile contrasto tra le due necessità inerenti all'individuo, o soggetto empirico; tra quella che coincide con la libertà o autolimitazione e quella ch'è da dirsi piuttosto limitazione, tra la necessità del *farsi* e la necessità del *fatto*. Legge morale è il superamento del fatto che ingombra come ostacolo il processo rinnovatore del soggetto empirico individuo e, quindi, altresì, quello dei gruppi sociali più o meno complessi, domestici o etnici, nei loro rapporti di reciprocità. E in questo contrasto è la radice dell'errore morale, cioè, del Male. E in duplice modo: o per mancanza del-

l'energia superatrice dell'ostacolo; o per abuso di tale energia, cioè, per uno sviamento di essa dal Fine a cui deve tendere, ch'è il superamento, il cangiamento in meglio della limitazione ostacolatrice, non l'astratto ed assurdo annullamento di essa (8), senza sostituirvi altra e migliore condizione di fatto. Nell'un caso come nell'altro il soggetto — sia esso un individuo o sia un popolo — pecca per un errore d'interpetrazione dell'intima tensione che lo sospinge al Fine (al Bene), che deve essere non l'astratto particolare e non l'Universale astratto, ma l'Universale concreto col particolare, cioè rispondente al graduale spostamento del limite che si attua nello svolgimento storico.

7. In conchiusione il Progresso non è altro che la Storia: cioè la vita sociale tendente a sempre meglio affermarsi liberandosi dagli ostacoli particolaristici, dalle barriere che separano individui e gruppi etnici, costringendoli a sempre meglio accomunarsi, a partecipare ognuno della vita dell'altro, a meglio scorgere l'uno nell'altro quel *Tutto-Uno* del quale individui e popoli sono momenti transeunti, a meglio attuare condizioni di fatto per le quali le singole vite si adeguino alla Vita universale. Un oscuro avvertimento della tensione a un tal Fine governa la psiche individuale e la sociale. In esso si va facendo, per gradi, la luce dell'interpetrazione, che, per sua natura (9), è unilaterale e necessariamente richiede continui raddrizzamenti: da qui deriva il corso non rettilineo, ma sinuoso della vita storica. Rifarsi alla fonte originaria del Progresso, ch'è l'oscuro avvertimento della tensione al Bene: ecco la suprema legge storica. In tal senso son da interpetrare i ricorsi e i ritmi storici. In tal senso guerre e rivoluzioni che pure sono, astrattamente considerate, grandissimi mali, servono, infine, al Bene provocando un sempre maggior accomunamento delle anime umane. In tal senso, infine, come abbiamo veduto, è possibile spiegare quel che diciamo *il problema* del Male, così intrinseco al Progresso, senza che venga meno l'originaria fede nel Bene.

Il quale è appunto quel *Tutto che precede le parti*, secondo la profonda formola aristotelica che abbiamo già esaminato e che dobbiamo ancora riguardare per trarne luce di ulteriori valutazioni.

La concezione teleologica monistica ha la sua base gnoseologica nella Verità di fatto, e, saggiata, come abbiamo fatto, nelle sue applicazioni alle questioni sul valore oggettivo dei fatti e sul significato del Divenire e della individuazione, ci si è mostrata la più adatta a darci una spiegazione che non mutili i fatti, a cui si applica, e, però, come la più *ragionevole* tra le ipotesi sulla natura del Reale, se con questo aggettivo vogliamo esprimere l'esigenza più conforme al profondo avvertimento della *dinamicità* immanente e trascendente ad un tempo, rispetto all'Io empirico e al suo mondo, esigenza per la quale traduciamo in una interpetrazione teleologica ciò che avvertiamo come essenzialmente *pratico*. Tutto ciò che è obbietto di esperienza, cioè tutto il mondo che noi avvertiamo immediatamente o mediatamente, si mostra traducibile in leggi, le quali

non sono mera conoscenza, ma hanno profondo valore pratico; e su tutte le leggi domina quella del Divenire cosmico il cui significato rivelasi come profondamente morale nel Progresso umano. Questa legge, che l'Io empirico sorprende in sè stesso ed applica ragionevolmente, per analogia, a tutto il mondo fenomenico, esprime l'intima dinamicità onde l'individuo tende ad adeguare l'Essere. Ma, se, così concepito, il Progresso ha un significato per l'individuo, ha, poi, un significato per l'Essere? La concezione teistica di Aristotele è stata superata per opera, sovratutto, del Cristianesimo, nella Filosofia moderna. Il supremo motore non è estrinseco e non oppone un limite fatale al Progresso: questo è infinito. Ma non dimentichiamo che l'Essere pur concepito come intrinseco alle individuazioni ond'è costituito il mondo fenomenico, trascende ogni individuazione. E se per il mondo fenomenico il Progresso è superamento di un limite sempre spostabile ed è conquista continua del nuovo e del meglio; un tal significato non può attribuirsi al Progresso riferendolo all'Essere ch'è il motore supremo e la mèta finale.

8. Bisogna dunque conchiudere che il Progresso è soltanto fenomenico e che, per quanto intrinseco al mondo, il Motore supremo è pur sempre immobile?

Ecco: quel che alla intuizione cristiana e alla Filosofia moderna ripugna — e che la Verità di fatto indubbiamente confuta — è il concepire come assolutamente estrinseco al mondo fenomenico l'Essere, laddove esso nell'Io empirico, che può dirsi il momento critico della rivelazione dell'essere a sè stesso, manifestasi com'è, immanente e trascendente ad un tempo, *trascendentale* nel senso Kantiano, cioè, come Spirito assoluto, o assoluta autocoscienza. Quel che manca all'Io empirico è appunto l'assoluta autocoscienza; se la raggiungesse non sarebbe individuo finito, non sentirebbe la tensione ad un progressivo superamento di limite, ad una sempre nuova e migliore produzione di quel mondo dei valori ch'è il mondo umano. Ma se è assurdo il tentativo di pensare un Io empirico che giunga all'assoluta autocoscienza, non è assurda — ed anzi è ciò che la Verità di fatto ci attesta — la concezione di una assoluta autocoscienza immanente e, ad un tempo, trascendente l'Io empirico. Analogo al rapporto onde questo mostrasi costituito (una unità dinamica di molteplici manifestazioni) concepiamo il Motore (immobile) della infinita molteplicità delle individuazioni fenomeniche.

Esso è l'unità dinamica che fenomenicamente si moltiplica; mentre è fuori dello spazio e del tempo, costringe in sè la spazialità e la temporalità, cioè fa coesistente e concreta la molteplicità spaziale e compresente la molteplicità temporale (10), non vi è esistenza fenomenica che non abbia in tale Unità estraspaziale ed estratemporale il suo fondamento.

Tale è l'autocoscienza assoluta che per uno sforzo faticoso di induzione ci riesce d'intravedere profondandoci nei più intimi recessi della coscienza individuale dove riusciamo a sorprendere gli

attimi di un avvertimento di un eterno presente, che è fuori del tempo e dello spazio dell'esperienza già materializzata.

Allo stesso modo dobbiamo pensare essere il Progresso una storia in tempo che si risolve nella storia ideale ed eterna, che G. B. Vico distingue — come dice Giov. Gentile (11) — troppo recisamente da quella, fino a separar l'una dall'altra. Rompere l'unità del Reale, che la verità di fatto ci attesta, non si può senza ricadere nell'errore platonico — e, in parte, aristotelico — già superato dalla intuizione cristiana. Ma, quando di quella distinzione si voglia dare — come si deve — una valutazione non solo psicognoseologica, ma propriamente metafisica, occorre tenere ben fermo il valore — che nella Verità di fatto si manifesta — trascendente e, ad un tempo, immanente dell'Essere nelle sue individuazioni fenomeniche e, conseguentemente, distinguere la valutazione del progresso fenomenico da quella, ch'è propria dell'Essere. L'una non può essere l'altra. La prima è, come s'è visto, quella di una tensione temporale ad adeguare l'Essere e di una conquista successiva del nuovo e del meglio; l'altra è, invece, quella di una *creazione* e *autorivelazione* eterna.

Si noti che con ciò si afferma tanto la necessità dell'Unità estraspaziale ed estratemporale alla molteplicità fenomenica, quanto la reciproca necessità di tale molteplicità a quella Unità perchè si manifesti. Ma inesauribile è la dinamicità di quell'Unità; e, per indefinita che sia, la serie delle manifestazioni, non riesce mai ad adeguarla.

9. V'è dunque, in fondo al progresso fenomenico — tutto moto e tensione — una permanente infinita energia, in sè raccolta, che s'esplica liberamente rivelandosi eternamente a sè stessa e che invano l'Io empirico tenta ridurre nei suoi schemi di storia temporale. È individuo anch'esso questo Motore del mondo fenomenico (e a sua immagine tutto che da lui deriva s'individua) ma non è individuazione finita: è la Unità, non la molteplicità; ed è Spirito e non cieca materia; Autocoscienza, non limitata, ma assoluta.

Non è Panteismo, ma Teismo siffatta concezione: il Teismo nel quale Dio è la Provvidenza a cui volse l'occhio della mente G. B. Vico. La quale Provvidenza, come la parola stessa dice, è intelligenza attiva che governa il mondo umano, mediante gli uomini stessi, le cui libertà, anche quando tendano al male, son pur volte, definitivamente, al Bene.

È dunque — si potrebbe obbiettare — il Fato greco cristianamente travestito in Provvidenza e non meno di quello esiziale all'ordine morale in quanto rende impossibile la vera libertà morale e il Progresso intesi come possibilità di conseguire il nuovo e il meglio; e così pure recide alla radice la distinzione di bene e di male e abolisce ogni responsabilità umana?

No: per trascendente che sia il supremo Potere che noi conce-

piamo come Provvidenza è pur sempre Persona, Soggetto assoluto, Autocoscienza assoluta, che, quantunque distinta da' soggetti empirici, pure è in essi immanente ed opera per mezzo di essi — che possono, per la loro libertà, anche contrastarle, e, quantunque vanamente, opporre i loro sforzi alla sua Forza ineluttabile. Il male — ripetiamo — ha sua radice nella libera energia del soggetto empirico donde germoglia, ad un tempo, il bene. Che questo, poi, sia il risultato definitivo della multiforme opera umana, dipendente, in ciò, dal sovrano Potere che la governa, non è da meravigliare più di quel che — come più volte si è accennato — la negazione ceda il posto all'affermazione, e che il non Essere abbia un valore soltanto relativo rispetto a quello assoluto dell'Essere. In tal senso possiamo anche dire che il *meglio* del quale il soggetto empirico va in cerca, continuamente ansioso e sempre insoddisfatto, è da meno del Bene, incapace di aumento o di diminuzione, ch'è l'Essere nel suo significato etico.

Ma quel Bene assume innumerevoli rilievi nel conflitto che s'impegna per il meglio tra i soggetti empirici e nell'intima coscienza di ognuno di essi in particolare. Anche le tendenze che siamo abituati a considerare come cattive rispetto ad altre hanno il loro raggio originario di Bene. Anche le più tristi e sciagurate fra le epoche della storia umana, se siano ben ricostruite alla luce di documenti che ne esprimano adeguatamente il valore, non mancano di molteplici indizi di peculiari forme di Bene alleviatrici e spesso trionfatrici dei mali che le infestarono. Una delle più notevoli espressioni di questo rapporto tra il Bene provvidenziale e il male umano, rapporto di subordinazione del secondo al primo, è stata assai acutamente fermata da G. B. Vico là dove addita esempi di particolari tendenze egoistiche volte a produrre grandi beni sociali: l'asservimento primordiale delle Donne, da cui derivò «la santità dei matrimoni» e l'asservimento dei nemici vinti e non uccisi, che fu il primo avviamento alla fondazione delle città.

Il senso comune mostrasi penetrato di profondo ma non illegittimo ottimismo quando asserisce che *il male serve al bene*, in questi e in altri casi somiglianti che rientrano tutti nella cosidetta *eterogenia dei fini*.

10. Vero è che talvolta parve rompersi definitivamente il filo del Progresso e smarrirsi la luce della civiltà. Ma gli avvenimenti posteriori dimostrarono che non la civiltà, ma una sua forma parziale tramontava, mentre si preparava l'avvento di un'altra assai più complessa, nella quale permaneva il meglio dell'antica profondamente trasformato. Tale fu il valore del remoto Medio Evo, quando il fiotto delle irruzioni barbariche travolse i materiali avanzi della civiltà antica che moralmente erasi già, a poco a poco, putrefatta. Ma è risaputo quanto validamente alla barbarie abbia resistito, superandola trionfalmente, lo spirito latino provvidamente trasformato dalla religione cristiana — l'unica che Roma, pur tollerante,

nella sua maestà, ogni culto straniero, avesse accanitamente perseguitata — e come, così trasformato, lo spirito latino sia poi risorto attingendo quella maggiore universalità che Roma antica, al colmo della sua potenza, non aveva mai pienamente raggiunto, perchè trattenuta nell'angusta cerchia di una concezione etico-sociale (il *civismo* antico) che le toglieva la veduta concreta e universale, ad un tempo, dell'uomo e del suo diritto non fondato soltanto su base politica, ma su quella più profonda e più salda della sua *umanità* come tale.

Quella del Medio Evo fu la più grande *intermittenza* che la storia della civiltà fino a' nostri giorni conosca: ma quella intermittenza fu, come ho detto, apparente; cioè, non fu morte, ma raccoglimento durante il quale fecondarono germi di vita nuova. Altrettanto può dirsi delle *decadenze* che nella storia di ogni popolo giunto ad alto segno non sono mai mancate e non possono mancare, dalle quali, per lunghe che siano, non è mai da disperare che i popoli risorgano per l'aiuto provvidenziale, ch'è loro fornito, dagli stessi nemici ed oppressori. In generale possiamo dire che la *funzione d'imperio* che un popolo esercita su altri popoli in tanto è legittima in quanto serve alla causa della civiltà. Ma su popoli che siano allo stesso grado di civiltà, o poco discosti tra loro, può legittimamente esercitarsi con mezzi economici, industriali, culturali una pacifica funzione *egemonica*, non, per mezzo delle armi, quella funzione d'imperio che è da rivolgersi — e sempre con superiore umanità — a popoli rimasti molto indietro come colpiti da arresto di sviluppo per trasformarli e guadagnarli alla causa della civiltà. Tale chiaramente apparisce essere la mèta della Storia, cioè del Progresso.

---

(1) G. B. Vico, *Sc. Nuova. Principî.*

(2) Arist., *Eth. Nicom.*, I, 1.

(3) In che senso si debba intendere l'eteronomia, secondo il criterio adottato in questa trattazione. V. cap. prec.

(4) Bagehot, *Lois scientifiques du developpement des notions.* F. Allan, *passim.*

(5) V. Arist., *Metaph.*, V.

(6) È da osservare, però, che qua e là nella Metafisica di Aristotele è pure espressa l'esigenza di una materia ultima coincidente con la Forma suprema (v. *Metaph.*, VIII, 6, 19); è indubitabile che vera trascendenza è quella delle idee platoniche e che questa trascendenza e il pluralismo delle idee sono da Aristotele oggetto di una critica ch'è il loro superamento.

(7) V. cap. IV, dove si parla del Boutroux.

(8) La limitazione rientra (ved. cap. II) nell'autolimitazione; è, gnoseologicamente, l'oggettivazione di quella, che ha valore essenzialmente pratico; è il *fatto*, l'*accadimento* (v. B. Croce, *Filosofia della Pratica*) rispetto al *farsi*.

(9) V. cap. II.

(10) V. Giov. Gentile, *Teoria generale dello spirito come atto puro.* Pisa, 1916. Lez. XVIII.

(11) V. Giov. Gentile, op. cit. Lez. XXV alla fine.

CAPITOLO VIII.

Problema dell'immortalità nel mondo fenomenico e nel mondo dei valori

Muoion le vite ma non muor la vita.
SWIMBURNE - *Inno all'uomo.*

SOMMARIO.

1. Il problema dell'immortalità è riassuntivo rispetto ai due precedenti. L'immortalità e l'Essere: la morte, momento negativo. Ma non dell'Essere astratto qui si tratta, sibbene dell'Essere concreto, cioè immanente nel mondo fenomenico e, sopratutto, in quello dei valori. Ordine della ricerca. — 2. L'immortalità è la dinamicità stessa del Divenire; cioè, dell'uno nei molti. Non monismo astratto, nè astratto monadismo, se non si vuol mutilare la verità di fatto. L'aspetto dinamico e l'aspetto statico dell'Essere non si escludono: si conciliano nella attività creativa autolimitantesi. Suoi momenti: determinazioni fondamentali originarie e unità dinamiche prossime. Specie, leggi, ritmi del mondo fenomenico: la *celebrazione* continua che fa di sè l'attività creativa. — 3. Il creazionismo e l'evoluzionismo dinamico, non il meccanico. L'individuo nella grande storia del *Tutto* fenomenico è soltanto tramite dell'immortalità spettante alle specie. Solo nel caso che l'individuo fosse unico sarebbe immortale, il che non accade nel mondo fenomenico. Ciò accade nel mondo dei valori? — 4. Irrefrenabile esigenza umana dell'immortalità individuale. Prima ed ovvia spiegazione del fatto: avvertimento, nell'autocoscienza, del *valore* della vita umana, che si attua nel Progresso: ma questo valore è proprio della collettività umana (a cominciare dalla famiglia); e l'individuo è tramite di essa. — 5. Un'analisi più penetrativa scopre nell'individuo la vera sorgente del valore (dell'universale etico-sociale); e scopre nella collettività la condizione che agevola nell'individuo il necessario ripiegamento su se stesso per attingervi l'avvertimento del valore; cioè, la collettività è *mezzo educativo*. In ogni individuo è una *missione;* è questa il suo valore. — 6. Nella vita transeunte tale missione non raccoglie frutto adeguato. Postulato Kantiano della immortalità dell'anima umana e sua connessione con gli altri due. Gli individui umani non sono soltanto tramite della immortalità ma, per essere partecipi dell'autocoscienza, ne sono, altresì, sorgente: sono momenti in numero infinito dell'autocoscienza assoluta, come raggi distinti che partono dallo stesso centro. — 7. Si confutano il panteismo e il misticismo. Accenno alla singolare dottrina della immortalità dell'anima professata dal panteista Spinoza. Connessione tra il mondo fenomenico e quello dei valori. Legittimità della fede nell'immortalità. — 8. Opportuna appendice di questa ricerca è l'esame dei fatti che si presumono possano provare la sopravvivenza. Difficoltà di tale esame: pericoli da evitare. Criteri di metodo. — 9. L'approssimarsi della morte e i fenomeni che l'accompagnano. Fenomeni telepatici e ipnotici: quel che ne pensò l'Hegel. Fatti *medianici*: attestano la sopravvivenza? — 10. Quel che ne dice il Maeterlink. — 11. Quale rappresentazione ci danno della sopravvivenza? Incertezza massima. È soltanto verosimile che la morte sia *transito*.

1. Come in una lente si raccolgono e concentrano i raggi della luce dapertutto diffusa, così vi sono questioni nelle quali si riassume tutto lo svolgimento di una ricerca. Tale a me pare la questione dell'immortalità. Il problema del Progresso è un caso particolare del

più vasto problema del Divenire; quello dell'Immortalità rientra in entrambi e viene ultimo nel piano tracciato di questa ricerca, pur essendone stato uno dei motivi iniziali ed il più vivo ed urgente tra essi.

Abbiamo già veduto che « problema » significa « il dubbio a piè del vero ». Ciò che è evidente non è problema; ma ciò che è problematico non è l'assurdo. Or quando si fa la questione dell'immortalità si ha l'aria di chiedere qualcosa di eccezionale; come se la morte debba pensarsi essere la regola; laddove è vero il contrario: la morte è, rispetto all'immortalità, quel che il momento negativo è rispetto al momento positivo.

L'immortalità è il vero. — Ma *quale* immortalità? Abbiamo fermato la nostra attenzione sul significato dell'Essere e veduto come l'affermazione di esso sia assoluta. Senonchè giova distinguere l'Essere ideale o possibile, dal reale. Quello è alcunchè di astratto; la sua immortalità è come il solitario vuoto nel quale il pensiero si smarrisce: è vacua universalità, non vita, ma morte del pensiero che in esso tenti fermarsi. La Verità di fatto tiene ben fermo l'Essere immanente nel molteplice delle sue individuazioni: l'Essere reale esplicantesi nel mondo fenomenico. Applicare il criterio della verità di fatto non si può se non a ciò ch'è fenomenico, oggetto, cioè, di esperienza possibile. Da qui la necessità di dare, fin da principio, nel titolo stesso di questo capitolo, l'esatta determinazione ed orientazione della ricerca che si vuol fare intorno all'immortalità. Si tratta, adunque, non dell'astratta immortalità dell'Essere astratto dalle sue fenomeniche individuazioni, che, innegabile ed evidente per sè stessa, non è materia di problema, ma non suscita, non può suscitare il nostro interesse. Si tratta, invece, ed è questione ardua e di altissimo interesse, della valutazione del mondo fenomenico, rispetto all'immortalità: si esige, cioè, di sapere se e in che senso possa l'immortalità, innegabile attributo dell'Essere, in generale, predicarsi concretamente del mondo fenomenico o delle individuazioni, — e, si noti, delle individuazioni del così detto mondo naturale — prima di passare alla questione, più urgente all'uomo, della possibile sopravvivenza dell'individuo umano.

In altri termini: che vi sia alcunchè d'immortale — l'Essere — nelle individuazioni fenomeniche, non è da dubitare; d'altra parte individuo è l'essere reale, attestatoci dalla verità di fatto (1). Conformandoci a tale criterio, pur distinguendo — ma non separando — l'Essere dalle sue individuazioni (gnoseologicamente, il Soggetto assoluto dai soggetti empirici) quello, infine, non possiamo non pensare come l'Individuo per eccellenza. L'immortalità concreta è, dunque, dell'Individuo inteso come l'Uno che s'individua nel molteplice, come la dinamicità stessa dell'Essere nell'atto del suo perenne esplicarsi. Ma, appunto perciò, domandiamo: questo atto, ch'è l'Immortalità concreta, abbandona, inesorabilmente l'individuo fenomenico in che s'è attuato, rimanendo perenne nell'Individuo per eccellenza

ch'è l'Essere nella sua dinamicità procedente a sempre nuove individuazioni transeunti?

Incidentalmente liberiamoci, intanto, da un'ovvia e assai trita obbiezione. Questo concepire come Individuo e come Soggetto assoluto l'Essere — si suole obbiettare — è *antropomorfismo*. Si può rispondere che tale antropomorfismo è inevitabile, ma non falsifica l'Essere. Anche la pietra, l'albero, l'animale, se avessero linguaggio, esprimerebbero, ognuno a loro modo, la natura dell'Essere, senza, perciò, falsificarla. Perchè, infine — giova ricordare — l'Essere è come il cerchio di raggio infinito il cui centro è dapertutto. Perciò, appunto, movendo dall'autocoscienza l'uomo attinge l'Essere: *cogito, ergo sum*. Ma l'attinge con quel profondo avvertimento che supera ogni determinata interpetrazione. E però — abbiamo detto — non è adeguabile l'Essere all'individuo *omnimode determinatum*, e se legittimamente è interpetrato come Soggetto, intelligenza, volontà, autocoscienza, è tutto ciò in modo assoluto, da non potersi (giustamente osserva lo Spinoza) (2), adeguare al mondo umano. Rispettare questo limite significa evitare quel che di erroneo può avere in sè l'*antropomorfismo*.

Ritorniamo alla questione della concreta immortalità partendo — come per la questione del Divenire s'è fatto — dalla coscienza e autocoscienza, cioè, dall'individuazione umana — necessario punto di partenza gnoseologico — per poi ritornarvi, facendo la valutazione metafisica dell'immortalità umana (se, e in quanto sia affermabile) dopo avere, intanto, tentato la valutazione metafisica dell'immortalità in generale, riferibile al mondo fenomenico.

2. La questione — in questo significato generale — è derivabile dalla Verità di fatto ch'è la coscienza ed autocoscienza formulabile come quell'inscindibile rapporto tra l'*Uno* e i *Molti* ch'è la perenne vicenda del Divenire.

L'autocoscienza è la rivelazione di questa vicenda al soggetto empirico che in sè avverte insidente l'unità dell'Io (l'Essere stesso come soggetto assoluto che pone sè come soggetto empirico) e la molteplicità mutevole dei suoi stati (anch'essi posti dall'Essere, anzi contrapposti — come, del resto, lo stesso soggetto empirico — al soggetto assoluto, *obbiettivati*). Che cosa può dirsi immortale in tutto ciò?

Evidentemente il Soggetto assoluto, cioè l'Essere come Unità dinamica di infinita molteplicità di individuazioni. L'immortalità è, dunque, alcunchè di dinamico, la dinamicità stessa del Divenire. Ma non dimentichiamo che base del perenne Divenire è l'Essere (« il Divenire è »); attraverso il cangiamento fenomenico è assolutamente affermabile la conservazione ontologica, e questa tanto per l'Uno quanto per i Molti: quello si conserva ne' Molti, permane nei singoli trascendendoli; questi *in eo vivunt et moventur; sono*, in quanto si unificano in esso. Non possiamo, dunque, fare astrazione dall'Uno, e neanche da' Molti. Il dibattito è impegnato tra le due opposte direzioni di pensiero che sono il Monismo e il Monadismo, e che sono entrambe da evitarsi quando, chiudendosi nella cerchia di

opposte astrazioni, escludono l'una la molteplicità delle individuazioni fenomeniche per affermare una vuota Unità statica, l'altra la Unità dinamica immanente per affermare un'assurda molteplicità di monadi irrelative. In entrambi i casi si falsifica la verità di fatto; si perde di vista la dinamicità dell'Essere e la sua immanenza nel molteplice; e, per affermare assurdamente l'immortalità di una morta Unità trascendente, o quella di molteplici monadi separate e incapaci di rapporti reciproci, si nega, in modi opposti, la realtà del Divenire.

Una dottrina che si conformi alla verità di fatto non può non attribuire l'immortalità a entrambi i termini del rapporto strettamente connessi: non all'astratto Uno, nè agli astratti Molti; ma all'Uno in quanto si moltiplica e a' Molti in quanto si unificano; evitando la mutilazione della Realtà fenomenica compiuta, nell'antichità, dagli Eleatici, e in ogni tempo da' Mistici, evitando altresì le incongrue spiegazioni che di tale Realtà vien tentata dalle dottrine monadologiche, atomistiche, e, in genere, realistiche d'ogni tempo. Ma l'immortalità — si può dire — spetta al processo del Divenire, cioè al rapporto che pone entrambi i suoi termini: l'Uno e i Molti. E tale fu la sentenza d'Eraclito, contrastante l'astratto monismo eleatico. Tale è, a' nostri giorni, la tesi, più volte accennata, dell'Idealismo attuale. Senonchè, come ho già detto, invano si afferma il Divenire senza la salda base dell'Essere che il Soggetto stesso affermante trova in sè come saldo sostegno di ogni suo atto o discorso. L'immortalità è, dunque, dell'Essere e la questione è tutta nel saperla ben valutare in quella nuova concezione metafisica dell'Essere, ch'è il rapporto « Uno-Molti ». L'Essere, gnoseologicamente, è immanente e trascendente, ad un tempo, rispetto a' singoli soggetti empirici. Analogamente possiamo dunque nella concezione metafisica attribuire in diverso modo l'Immortalità, cioè l'Essere, all'Uno e a' Molti strettamente connessi, conciliando, ad un tempo, l'esigenza monistica e la monadistica, contemperando l'aspetto statico e il dinamico dell'Essere reale; che sono, infine, la trascendenza e, ad un tempo, l'immanenza dell'Essere, inteso come Soggetto assoluto, nel mondo fenomenico.

L'aspetto dinamico dell'Essere non esclude, anzi include, l'aspetto statico. La dinamicità eraclitea, che oggi domina incontrastabilmente le sfere della più viva speculazione idealistica, è, infine, l'Essere che tutto produce, tranne sè stesso. Quando si dice che è *causa sui*, si vuol significare ch'è assolutamente incondizionato nel produrre; ma quel *sui* è il *prodotto* dell'Essere, la sua *rivelazione* nel mondo fenomenico, non l'Essere produttore; ha valore di *oggetto*, non di *Soggetto assoluto*. Il pensiero umano postula siffatto Soggetto, lo *avverte*, fino un certo punto, fin ad un limite sempre spostabile, giammai definitivamente superabile, si tende di continuo nel perenne tentativo di più chiaramente avvertirlo, ma non traduce mai — perchè non può — definitivamente tale esigenza in quella ogget-

tivazione che è il *pensato;* rimane sempre un margine che è l'Essere (come *pensare*) perenne *creatore* del mondo fenomenico.

Senonchè questa attività creatrice ch'è l'Essere, per libera che sia da condizioni estrinseche, pone a sè stessa le condizioni che la limitano, senza le quali non le sarebbe possibile produrre, cioè *individuarsi* fenomenicamente. Tali condizioni o *momenti* non possono non partecipare della natura immortale dell'Essere. Sono, anzitutto, le sue *categorie*, o *determinazioni fondamentali* nelle quali si costringe l'infinita attività creativa, talchè, questa, da estemporanea ed estraspaziale traducendosi nella serie temporale e spaziale, nel suo sempre nuovo esplicarsi segue costantemente direzioni originarie distinte, in ognuna delle quali rifonde, cioè, ripete e trasforma il già prodotto. E sono, inoltre, le unità dinamiche prossime, che ne derivano e nelle quali vivono vita immortale quelle individuazioni transeunti e caduche che sono i fatti espressi dall'eterno *fare*, anzi *farsi*, ch'è l'attività creativa.

Abbiamo così le specie e le leggi dei fatti, e i corsi e i ricorsi storici e i perenni ritmi del mondo fenomenico. Questo ripetersi, questa *celebrazione* continua, che di sè fa, nel tempo, l'attività creativa, è la immortalità spettante a' momenti dell'Essere e, in vario modo, alle varie sfere del mondo fenomenico.

3. Così, procedendo a ritroso, dall'analisi della Verità di fatto, che è la coscienza ed autocoscienza umana, intravediamo l'immortalità che pure non manca a ciò che siamo abituati a considerare come affatto caduco, immortalità che non ci parrà più da mettersi in dubbio quando dal *fatto* singolo si risalga al *farsi* e alle unità dinamiche prossime generatrici dei fatti e alle loro leggi, indici di tale immortalità.

Un tempo, non molto lontano, era assai vivo il conflitto — a proposito dell'origine del mondo fenomenico — tra la tradizionale dottrina religiosa del *Creazionismo* e l'*Evoluzionismo*, che si disse scientifico e volle essere nuovo, ma era la resurrezione dell'antico *meccanismo*, che in fondo, nulla veramente poteva spiegare, senza lasciare nell'ombra infinita dell'origine sufficiente posto al Motore immobile dell'antico Teismo aristotelico. L'*evoluzionismo dinamico* è, invece, conciliabile col Creazionismo filosoficamente inteso, anzi, lo implica in sè come il suo fondo essenziale, purchè si concepisca il *creare* come attività che trascende i singoli fenomeni ma è pure in essi immanente. In generale, come abbiamo più volte precedentemente veduto, questo evoluzionismo suggerito dalla Verità di fatto esige, appunto, come suo fondamento, l'interdipendenza tra l'infinita unità dinamica dell'Essere e la infinita molteplicità delle sue individuazioni: tramite tra l'una e l'altra, i *momenti* di quell'attività e le digradanti unità dinamiche prossime che ne derivano e nelle quali si unificano, in tal modo persistendo, le transeunti individuazioni fenomeniche. Si offre, così, una base di *pensabilità* a' presunti due fattori dell'evoluzione, ch'erano da quella dottrina additati nell'*adattamento* all'ambiente e nella *eredità* — fattori che nella nuova

concezione possono dirsi veramente tali, secondo il significato etimologico della parola, perchè si spogliano di quell'assoluta passività ch'era in loro impressa dall'evoluzionismo meccanico. L'adattamento all'ambiente non è, in tale ipotesi, l'inerte passività di fronte ad estrinseche azioni modificatrici; tra l'ambiente modificatore e l'individuo modificabile nessuna recisa separazione; nella minima fra le individuazioni si concentra e concorre tutto il mondo fenomenico circostante, anzi tutta la dinamicità dell'Essere; in ogni individuo è l'immortalità della specie, alla quale, morendo (e muore — si può dire — in ogni istante, continuamente trasformandosi) l'individuo serve; anzi è in esso attuata l'immortalità di tutte le specie, che si presume abbiano, nel tempo, preceduta la sua, ed è, in germe, quella delle altre che si presume possano da quella derivare. In tal senso l'uomo dicesi un *microcosmo*, poichè accoglie in sè, come nel luogo già citato dice B. Spaventa (3), tutto il mondo fenomenico fino a lui, e, possiamo qui aggiungere, ha in sè il germe e il presentimento di sfere di vita superiore, oltre il segno di quel Progresso al quale con tanto sforzo e dolore tende tutta la sua attività nell'effimera vita che le generazioni hanno nella Storia.

Ma di questa immortalità della quale l'individuo è il tramite si può dire, rispetto all'individuo, quel che il poeta latino diceva nei noti versi: «*Sic vos, non vobis...*». Solo degli individui del mondo fisico-chimico si sarebbe tentati di dire che sono immortali. In tal senso si formula il noto aforisma scientifico: non un atomo di più, nè uno di meno è concepibile nel Tutto materiale. Ma, a prescindere dalla critica gnoseologica, che, da Berkeley in poi, si va facendo del concetto di materia, è evidente che la concezione scientifica formulatrice di quell'aforisma, è meccanica, o può essere anche, tutt'al più, monadistica e s'impiglia negli inconvenienti che incombono alle dottrine che fanno capo a molteplicità di elementi irrelativi, tra i quali inconvenienti gravissimo è, come si è veduto, l'impossibilità di spiegare il Divenire, del quale si finisce per negare, o mutilare, con artificiose spiegazioni, la realtà, contravvenendo alla Verità di fatto. Se invece anche al mondo fisico-chimico applichiamo la concezione dinamica suggerita dalla Verità di fatto, anche degl'individui di quel mondo dobbiamo dire ch'essi vivono perennemente nelle loro unità dinamiche prossime, cioè, nelle loro specie e nelle loro leggi, svolgendosi in perenni ritmi e ricorsi storici; dobbiamo, cioè, dire che anche il mondo fisico-chimico è storia che rientra nella grande storia del Tutto fenomenico.

Giunti a questo punto possiamo domandarci, prima di entrare nel problema che più ci sta a cuore — quello della sopravvivenza umana — in qual caso potrebbe attribuirsi legittimamente all'individuo l'immortalità spettante alle unità dinamiche prossime. E la risposta, nella quale, in forma paradossale, può riassumersi il fin qui detto, è che ciò sarebbe possibile soltanto quando l'individuo fosse unico, poichè esso, allora, sarebbe tutta una specie. Ma siffatti individui nel mondo fenomenico non esistono. Vediamo, ora,

se ed in qual senso, in un altro mondo che non sia fenomenico (nel mondo dei *valori*, che, quantunque contaminato col fenomenico, costituisce il mondo propriamente umano) possa all'individuo attribuirsi l'immortalità

4. Il più angoscioso problema che l'uomo, da quando fu capace d'indagare il Reale, siasi mai proposto, è certamente quello che si riferisce al suo *valore:* se esso sia temporaneo o immortale; transitorio e caduco, come quello di ogni individuazione fenomenica; o estemporaneo e assoluto come quello dell'Essere. Messo in questi termini così recisi, il problema pare che non possa avere altra soluzione fuori di quella che il concetto stesso dell'individuo fenomenico impone: l'uomo, come individuo, è transeunte. Ma il sentimento umano che si accheta alla conclusione del pensiero affermante la caducità fenomenica di fronte all'immortale Unità dell'Essere (anche quando si assume come originaria la molteplicità in senso monadistico, abbiamo veduto che se non si vuole cadere nell'assurdo di una molteplicità di elementi irrelativi, bisogna più o men chiaramente intravedervi una comune Unità) si ribella, invece, all'estensione che si voglia fare di siffatta caducità agl'individui umani, di questi negando in modo perentorio l'immortalità. E non dobbiamo domandarci il perchè di questa ribellione? Possiamo trascurare questa irrefrenabile ripugnanza che ogni uomo prova a pensare sè stesso, in quanto quel determinato individuo, inevitabilmente condannato a perire?

Ma l'intimo strazio di un tal sentimento è anche maggiore quando si riferisce agl'individui a noi più cari! Or non fa parte, anch'esso, questo sentimento (come il sentimento in genere) dell'intimo fondo dell'autocoscienza e non è, quindi, alcunchè di essenziale alla Verità di fatto, da doverne, perciò, ben valutare il significato?

Si può, in questa valutazione, sostenere che il sentimento di cui parliamo esprima, ad un tempo, la legittima esigenza monistica dell'immortalità dell'Essere come Soggetto assoluto e la confusione che si fa tra esso e il soggetto empirico. Ma or ora abbiamo veduto che la vuota unità monistica non spiega, anzi ci costringe a dichiarare illusorio il Divenire, che se vogliamo tenere ben fermo l'essere reale attestatoci dalla Verità di fatto, dobbiamo concepire l'Essere come l'Unità dinamica assoluta necessariamente connessa colla perenne molteplicità delle sue individuazioni e questa molteplicità riaddurre a momenti dell'Essere, anch'essi immortali, e a digradanti unità dinamiche prossime, indici di tale immortalità nel mondo fenomenico. Orbene, se, quando abbiamo a fare col mondo puramente fenomenico che diciamo « Natura », ci arrestiamo a tali unità dinamiche prossime e non andiamo più oltre, perchè, invece, nel mondo umano, non sappiamo rassegnarci ad arrestarci a questo punto?

Anche il più assoluto assertore della tesi monistica non può non sentirsi intimamente penetrato da questa invincibile ripugnanza a negare la sopravvivenza dell'individuo umano. Perchè? Prima di formulare una esplicita conchiusione su siffatta questione sarà bene esaminare se nell'individuo umano si avveri il caso — al quale ab-

biamo poco fa accennato — di una sua coincidenza, come individuo, con i momenti immortali dell'Unità monistica. Il che, ripetiamo, può accadere in un mondo che non sia fenomenico, o, diciamo meglio, in un mondo che esprima il profondo valore del mondo fenomenico, la finalità alla quale questo serva di mezzo.

Un tal mondo, immanente nel mondo fenomenico, si distingue da questo, col quale è, gnoseologicamente, strettamente connesso, in ciò principalmente: che è l'obbietto di più profondo *avvertimento* che non sia quello puramente conoscitivo, il quale lo antecede, temporalmente, e lo esige per integrarvisi; ed è, inoltre, nella sua *interpetrazione*, l'obbietto di ulteriori categorie, che son quelle che propriamente diciamo *valutative*, le quali più chiaramente che le gnoseologiche si rivelano, nell'elaborazione di quell'avvertimento, come funzioni non semplicemente interpetrative, ma veramente e propriamente produttive di un mondo nuovo: del mondo umano.

In altri termini: il mondo fenomenico è obbietto di avvertimento che constata l'Essere e di categorie gnoseologiche che lo interpetrano come necessaria parvenza e individuazione di quel che *è;* il mondo dei valori è obbietto di un più penetrativo avvertimento da parte del soggetto nel fondo dell'Essere e di categorie valutative che esprimono quel maggior grado di attività onde il soggetto da semplice interpetre dell'Essere quale si dimostra nel conoscere, si trasforma in cosciente continuatore della sua dinamicità producendo un mondo che si sovrappone al mondo del semplice Essere e se lo subordina come mezzo ad attingere un più alto segno esprimente la sua profonda dinamicità.

S'intende, senza rifare precedenti dimostrazioni, che l'Essere di cui parliamo è immanente nel soggetto conoscente, ma pur lo trascende: talchè il valutarlo non è che la continuazione di quel ripiegamento su sè stesso, onde il soggetto tende ad una sempre più profonda interpetrazione del suo intimo avvertimento. Che l'individuo umano per essere autocoscienza sia essenzialmente disposto ad una sempre più profonda valutazione dell'Essere che già gnoseologicamente constata in sè immanente e trascendente, ad un tempo, è la prima legittima conchiusione derivante dall'analisi della Verità di fatto.

E da questa valutazione le stesse categorie gnoseologiche riescono integrate come categorie valutative. La ragione valutativa — si sa — ci rivela un aspetto ben più concreto e profondo dell'uomo e dell'Essere che non la semplice ragione teoretica. Non *cose* o *fatti* sono gli obbietti della ragione valutativa, ma i *valori;* supremo tra questi il Bene; non ciò che *è* semplicemente; ma ciò che *deve* essere; e — aggiungiamo — deve essere prodotto d'intensa e travagliosa opera umana.

Alla luce di questo criterio la vita umana rivela il suo vero valore pel quale si distingue essenzialmente dalla vita di significato puramente biologico. Piante ed animali (e, se vita è dapertutto, g'individui, in genere, del mondo che diciamo naturale) attuano la

perenne legge del Divenire; le vite umane, per quel ch'è in esse di essenzialmente umano, si logorano per attuare il Progresso, cioè la Storia. E, però, ben s'intende il riaddursi e il subordinarsi dell'individuo umano a' vari gradi della collettività ne' quali si attua il Fine umano, e s'intende, altresì, come si possa pensare che, come l'individuo naturale sopravvive, in certo modo, nella specie a cui appartiene, così l'individuo umano, nella famiglia, nella nazione, nella umanità. L'immortalità che di esso si voglia affermare è, in tal caso, una metafora per significare il permanere del risultato dell'opera individuale nella grande opera collettiva umana. Tutt'al più, restringendoci al primo grado della collettività umana, ch'è la famiglia, possiamo, a conforto dell'individuo transeunte, ripetere i noti versi del Foscolo:

> Non vive e' forse anche sotterra quando
> Gli sarà muta l'armonia del giorno,
> Se può destarla con soavi cure
> Nella mente dei suoi?.....

Questo assai breve sopravvivere dell'individuo umano, nel memore pensiero dei suoi cari, si estende grandemente per gli uomini insigni, il cui nome e le cui azioni sono durevolmente affidate alla storia; ma tutto ciò, infine, è pur sempre temporaneo e soggetto, come lo stesso poeta dice, alle vicende del Tempo, che tutto, a poco a poco, travolge nell'oblio.

5. Pure nè questo carme penetrato di quel pessimismo che direi eroico, nè altre voci che sempre risuonarono ad ammonire gli uomini, ricordando la loro irrimediabile caducità, poterono spegnere, da una parte, la fede nel progresso indefinito della collettività umana; dall'altra, quella nella sopravvivenza dell'individuo.

Perchè mai?

Ne abbiamo in parte accennate le ragioni più addietro, parlando del Progresso, a proposito del *fato siderale* che pare incomba sulla Terra — teatro della storia — minaccioso e sinistro. Bisogna qui ritornare su quelle considerazioni, svolgendole più particolarmente, sopratutto per quel che si riferisce alla sopravvivenza individuale.

Abbiamo veduto che a rinsaldare la fede nella immortalità — cioè nel *valore* — del Progresso bisogna sottrarsi alla suggestione della interpetrazione pseudo-filosofica materialistica che ne fa dipendere la durata dalla durata della Terra, nella quale si svolge la faticosa opera umana; anzi, abbiamo soggiunto, quando anche si voglia considerare non la Terra soltanto, ma tutt'i mondi materiali possibili come teatro di quell'opera, è pur sempre necessario invertire i termini del rapporto tra l'Infinito e il finito e, in questo caso, tra il Valore, la cui espressione è il Progresso, e i mondi in cui questo si attua — e quello considerare, secondo il criterio della Verità di fatto, come autoposizione e autolimitazione dell'Essere, e questi come risultati fenomenici della sua dinamicità.

Abbiamo, inoltre, veduto come un siffatto chiarimento del rap-

porto « Uno-Molti » renda più agevole la spiegazione del Divenire fenomenico e del Progresso; come la legge universale onde si attua, nell'un caso e nell'altro, la dinamicità dell'Essere sia quella di una fusione di necessità e libertà, fusione che vuol essere tensione ad una coincidenza di entrambi questi aspetti della dinamicità dell'Essere, come più chiaramente ci si rivela nel mondo umano. Ora sarà bene riguardare più particolarmente questo rapporto tra l'Uno e i Molti e questa fusione di necessità e di libertà nel mondo umano, questione, che, nell' aspetto suo più concreto, è quella che qui agitiamo dell'immortalità riferibile tanto al Progresso e all'opera collettiva umana quanto all'individuo. E diciamo subito che qui più che altrove ci si impone la nuova concezione dell'individuo come l'universale concreto, *sinolo* dell'Unità dell'Essere e della molteplicità fenomenica « lo stesso universale — dice Giov. Gentile (4) — in quanto esso è relazione con sè medesimo: spirito ».

L'opera collettiva umana attuantesi nei gradi progressivi che partono dalla famiglia, è opera, anch'essa, individuale; senonchè la valutazione che precede e determina l'opera è, per così dire, imposta dalla collettività all'individuo, almeno finchè in questo non si desti la capacità auto-obbligatoria. Or fra quella valutazione in tal modo imposta e l'altra che liberamente si esplica nell'intimo della coscienza individuale, il rapporto è analogo a quello che gnoseologicamente vedemmo intercedere tra la universalità della interpetrazione e l'ineffabile singolarità dell'avvertimento. E come l'interpetrazione finisce per tradursi nella produzione della scienza, che ha in sè alcunchè di fittizio rispetto al profondo avvertimento dell'Essere, così, nel campo assai più concreto dell'attività umana, ch'è il mondo etico-sociale, il Valore, nella sua maggior concretezza, è quello che l'individuo attinge dal fondo della sua coscienza — nel quale già gnoseologicamente attinge l'Essere; ma a ripiegarvisi è costretto dalla necessità, che pare, dapprima, in certo modo, estrinseca, della convivenza sociale.

In altri termini i così detti organismi etico-sociali quanto più si discostano dal primo, ch'è la famiglia, tanto più hanno in sè alcunchè di fittizio, che pure serve a mettere l'individuo in condizione che gli agevoli il necessario ripiegamento su sè stesso; sono, per così dire, strumenti educativi e disciplinari. Anche il più alto organismo etico, che è lo Stato, è, secondo questa veduta, mezzo onde l'individuo è aiutato ad attuare il Fine umano; e il suo progresso è misurato dalla capacità che, nel suo svolgimento storico, raggiunge di destare nell'individuo umano quell'interiore libertà ch'è la condizione essenziale dell'operare moralmente, cioè, responsabilmente. Che a misura che cresce questo potere nell'individuo, lo Stato vada perdendo di vigore e di forza coattiva, è risaputo. Liberi di sè, gl'individui costituiscono i popoli civili e l'umanità, il cui progresso — senza limite ma non senza molteplici possibili sviamenti — è il risultato del progresso individuale. Il quale, però, non s'attua — abbiamo veduto — senza contrasto tra l'intima necessità auto-obbli-

gatoria e autolimitatrice della ragione e l'estrinseca necessità derivante dalla reale limitazione dell'individuo. Siffatto contrasto, per forza di disciplina, prima coattiva, poi autobbligatoria, si va attenuando, ma non sparisce, non può mai sparire; talvolta si riaccende e divampa fierissima distruggendo, a un tratto, tutta una vita.

Il che vuol dire, trattandosi di vita umana, distruggere una fonte da cui rampolla e s'esplica nel mondo etico-sociale il *valore*. Ora ciò può parere indifferente a chi guardi non concretamente il valore nel fondo stesso della coscienza individuale dal quale sgorga genuinamente e *si fa;* ma, astrattamente e dall'esterno, come *fatto* al quale molteplici unità individuali concorrono, ognuna delle quali, cadendo, può essere sostituita da un'altra qualsiasi. Ma l'assurdo a cui si va incontro in siffatta concezione si vede da ciò, che se si estende, come logicamente si deve, questa scettica considerazione d'indifferenza, rispetto al valore, a tutte le unità individuali, che ne sono le fonti genuine, si colpisce irremediabilmente anche quel valore, che, inteso nella sua astratta universalità, è da cotali pensatori affermato come il solo che importi affermare. No — ripetiamo —: l'universale concreto ha sede *in interiore homine:* ogni individuo umano è centro da cui irraggia il valore; può differire e differisce da un altro come una sfumatura da un'altra sfumatura dello stesso colore (5); ma quell'universale, che è il valore, guardato nella sua concretezza, è quello che ogni individuo porta con sè, e, però, non è punto indifferente che la vita dell'individuo umano si spezzi a un tratto, senza rimedio. Quando si dice, con formola mazziniana improntata da vero spirito cristiano, che *la vita è missione*, si considera appunto la coscienza individuale nella quale si combatte una lotta, che deve essere senza tregua, tra le idealità etico-sociali e gl'impulsi inferiori. Or chi tra gli uomini può dirsi soddisfatto, quando anche viva la più lunga vita che ad uomo sia possibile, del risultato di siffatta lotta? Chi può dire d'aver compiuto la sua missione, ch'è, in sostanza, quella di un perenne miglioramento di sè e degli altri? (6).

6. Bisogna dunque dichiarare vano questo sforzo a tradurre in atto le idealità umane? A tale rovinosa conchiusione si perviene, sovratutto se si considera l'iniquità dei risultati che l'esperienza ci addita nella vita etico-sociale, facendoci amaramente distinguere tra il benessere, che spesso abbonda a chi meno si sforza per la causa del Bene, e le tribolazioni d'ogni sorta inflitte assai spesso dalla convivenza sociale a' più degni di premio. Or se scema il merito dell'operare virtuoso il determinarvisi per motivi eudemonistici, pure, dal punto di vista del valore, virtù e felicità — come ben disse E. Kant — dovrebbero in una società moralmente perfetta andar congiunte, il che non accade. E, se il soggetto morale deve operare per la stima della legge e non per brama di felicità che lo compensi, d'altra parte non è men vero ch'egli deve aver pure di mira la costruzione di una più giusta società umana e non disperare del risultato dei suoi sforzi.

Per tali ragioni appunto l'immortalità dell'anima umana dichiarata — come la libertà e l'esistenza di Dio — oggetto inattingibile dalla ragion pura *teoretica*, è, poi, da E. Kant affermata, insieme con gli altri due principii, come necessario postulato della ragione *pratica*.

È importante notare l'interdipendenza di questi tre postulati e la loro graduazione: primo, quello della libertà del soggetto, richiesto ineluttabilmente dalla necessità della legge morale; poi quello della immortalità dell'anima umana, condizione anche essa necessaria ad ammettere perchè il valore indiscutibile della moralità sia, come deve essere, attuato in un'esistenza che non sia, come la temporale, insufficiente al bisogno; ultimo, quello dell'esistenza di Dio (e l'unico argomento dimostrativo di tale esistenza è per Kant questo suggerito dalla Morale) per dare al sommo Bene (cioè, al mondo del Valore a cui deve subordinarsi il mondo della Natura) una causa adeguata. Per questo suo nesso col postulato della esistenza di Dio, richiesto da una *fede pratica razionale o pura*, l'immortalità dell'anima umana rientra in quel margine di fede non cieca, ma illuminata dal profondo avvertimento del Valore che è il campo di una ben fondata religione. Che tale per E. Kant sia storicamente il Cristianesimo, ci è dimostrato dal suo scritto «La Religione entro i limiti della Ragione pura». Conformandoci allo spirito di tale religione possiamo qui ricordare ancora una volta la sentenza di Paolo: «In eo vivimus...» ed affermare l'immortalità delle anime umane in quanto, per essere limitatamente partecipi di quella assoluta autocoscienza che è Dio, in esse immanente e trascendente ad un tempo, si unificano in Dio come suoi momenti, senza confondersi nè con Dio, nè tra loro.

Insomma, l'immortalità è connaturata all'Essere: il quale — come ci è additato dalla Verità di fatto — è autocoscienza assoluta avente i suoi momenti fondamentali — autoposizione e autolimitazione — per i quali esplica la sua dinamicità infinita costituendo il mondo fenomenico, che, nel ritmo perenne del Divenire, esprime in momenti derivati (specie, leggi, unità dinamiche prossime di quegli individui transeunti che sono i fatti) la immortalità dell'autoposizione, ma altresì quella dell'autolimitazione, donde infine la morte, immortale anch'essa, come momento negativo, strettamente connesso al positivo. Quanto agl'individui del mondo fenomenico, la loro transitorietà serve all'immortalità delle unità dinamiche prossime nelle quali rientrano. Ma vi sono individui partecipi dell'autocoscienza, quantunque con quella limitazione che è propria degl'individui. In essi (abbiamo visto nel luogo citato di B. Spaventa) si raccoglie come in epilogo il mondo fenomenico. Ma, ad un tempo si rivela in essi, altresì, un mondo di valori i quali, come la parola stessa dice, sono il fondo dell'Essere e dei suoi momenti e, però, sono immortali anch'essi ed universali, non *astratti*, ma *concreti*, poichè ogni individuo umano esprime in modo unico il valore; e tutti, come sfumature di una gamma infinita di colore, rientrano

gli uomini nella stessa sorgente di luce — ch'è l'Autocoscienza assoluta — senza confondersi con essa, senza annullarsi in essa, senza perdere i lineamenti distintivi che, nel mondo dei valori, sono quel che le specie nel mondo fenomenico.

In tal modo si unificano come raggi che partono dallo stesso centro e ognuno dei quali rimane ben distinto dagli altri e dal centro.

7. Senza questa distinzione l'affermazione dell'immortalità può essere fatta, o da una dottrina monistica che, per abolire la trascendenza e il pluralismo platonico dell'Essere, vada oltre il segno additato dalla Verità di fatto, e l'Unità dichiari sola immortale ed immanente (sia come Sostanza, sia come Atto puro) in ogni individuo fenomenico; o, viceversa, da una dottrina, anch'essa monistica, che riadduca violentemente fino ad annullarli gl'individui tutti ad una Unità che li trascende. Son due vie — Panteismo e Misticismo — che, per quanto opposte, giungono alla stessa conchiusione: l'affermazione d'immortalità, cioè, fatta in un senso, o nell'altro, non tien conto — salvo che per inconseguenza — dei valori e del mondo umano che n'è la complessa e travagliosa espressione. Poichè, infine, il significato stesso del valore, quale si attua nel mondo umano, e quale ci è attestato dalla Verità di fatto, insidente nell'autocoscienza, e dalla fede indistruggibile che nel faticoso lavoro per attuarlo scorge le generazioni umane attraverso la Storia, esige ch'esso — il Valore — sia, da una parte, l'Uno ch'è sottratto alla vicenda fenomenica, ma dall'altra, esige che, pur essendo l'Uno nel quale si unificano gli individui umani, in quanto autocoscienti, rimanga aderente, per così dire, all'intimo del soggetto individuale e di ognuno di questi faccia un momento indistruggibile dell'Uno. E quando si distinguano nell'Essere assoluto momenti infiniti, e d'altra parte vigorosamente si affermi l'individuo come universale concreto — non si può non affermare, altresì, la sopravvivenza — oltre la vicenda fenomenica — di quel che nell'individuo è la fonte del valore e si sottrae — si deve sottrarre a quella vicenda e deve coincidere con uno degl'infiniti momenti dell'Essere *in quanto vale*.

Questo va detto sovratutto rispetto a dottrine d'indole mistica; poichè in esse maggiore è la propensione ad una conchiusione distruggitrice dell'individualità umana e suscitatrice in questa dell'ardente brama di annegarsi nell'Uno. Dottrine monistiche, d'indole panteistica, possono, invece, sottrarsi a questo pericolo e farsi anche sostenitrici dell'immortalità umana: valga per tutte l'esempio classico dell'Etica spinoziana.

Gli è che tra l'Essere assoluto (Sostanza) di Spinoza e gli individui, in genere, si ha il tramite degli infiniti attributi — o momenti — di quello. E l'individuo umano, se per la sua corporeità è un composto e, come tale, soggetto a dissolversi negli elementi — che son gli individui partecipi della immortalità propria dell'attributo della Estensione — per la sua spiritualità è, invece, esso stesso l'elemento partecipe dell'immortalità dell'altro attributo: il Pensiero. Si ha, così, in quella dottrina, una conciliazione delle esigenze mo-

nistiche e di quelle monadistiche, ch'è un'esigenza superiore precorritrice del moderno idealismo affermante la dinamicità dell'Essere, l'inquietezza in seno all'Essere, la radice della distinzione, nell'Unità assoluta, di momenti infiniti partecipi della sua immortalità. Quel che mancò alla concezione metafisica spinoziana — il profondo valore dinamico (spirituale) dell'Essere, ch'è, invece, per lo Spinoza una misteriosa unità neutra, dalla quale rampollano, non si sa come, gli attributi — era, non di meno, una esigenza profonda, quantunque non chiara, in quella dottrina, come appare in questo accenno alla immortalità delle anime umane. E tale mancanza fu conseguenza di una mancanza più remota: quella di una dottrina gnoseologica che, conformandosi alla Verità di fatto, desse una spiegazione adeguata del mondo fenomenico e della sua connessione profonda col mondo dei valori al quale quello nella sua vicenda serva di mezzo. Ma un idealismo veramente moderno che si conformi alla Verità di fatto traduce ed estende a tutte le sfere dell'Essere quell'esigenza. E in tal modo afferma vari modi d'immortalità: quella che è propria del mondo fenomenico (immortalità delle unità dinamiche prossime: specie e leggi dei fatti) e quella che è propria del mondo dei valori (immortalità d'ogni individualità umana come singola, unica, insostituibile espressione della Finalità suprema) al qual modo, infine, l'altro pur si subordina, come esprimente anch'esso il Valore in un modo che gnoseologicamente non ci riesce d'esprimere, ma che, infine, abbiam fede di potere, quando che sia, riescire a penetrare.

Ma, lasciando stare la questione del rapporto tra il mondo fenomenico e quello dei valori per le altre sfere dell'Essere, e limitandoci alla sfera che suscita il nostro più vivo interesse, ch'è quella del mondo umano, possiamo, intanto, fermare, come conchiusione fondamentale, la *legittimità* della fede nella immortalità della individualità umana, che poggia tutta sulla interdipendenza tra il mondo dei valori e il mondo fenomenico, la quale ci è attestata non solo dalla interpetrazione del contenuto sentimentale e pratico della Verità di fatto, ma anche da quella del suo contenuto propriamente gnoseologico, fatto di un più penetrativo avvertimento del Reale ed elaborato da categorie che da gnoseologiche si traducono in valutative, in fattori della produttività del mondo propriamente umano. Il conoscere — abbiamo veduto — è la crisi del fare, la sua fenomenalità, la rivelazione, prima, superficiale, poi, sempre più profonda del Reale a sè stesso. Nello strato più profondo l'avvertimento più penetrativo coglie il Reale nel suo intimo significato, ch'è il Valore ed è un mondo anch'esso, un mondo invisibile che governa il visibile, il mondo della Provvidenza del Vico, dal quale, per la gran legge della *eterogenia dei fini*, dipende essenzialmente il Progresso, nella cui continuità perenne — richiedente il doloroso lavoro delle generazioni moriture — dobbiamo aver fede.

8. Fino a questa conchiusione della *legittimità* della sopravvivenza ci può scorgere l'analisi della Verità di fatto. Entrare nei particolari della struttura di quel mondo invisibile non si può se non

per via d'ipotesi, che, del resto, non sono necessarie ad una ricerca d'indole propriamente filosofica, che ha, sovratutto, a fare con *principii* (e di tale natura è la Verità di fatto, in sè stessa, e come criterio d'indagine) non con *fatti particolari*. Certo, la constatazione di tali fatti che possano interpetrarsi, senza mutilazioni e senza sforzature, come indici di quel mondo del quale s'è dimostrata la possibilità, sarebbe prezioso rincalzo alla conchiusione generale. E qualche cosa sarà pure opportuno accennarne per chiarire quale sia la *rappresentazione* che della morte del soggetto empirico e della permanenza di quel che di esso sopravvive possiamo legittimamente farci.

Senonchè sarà bene, prima, insistere sulla particolare difficoltà che la presentazione e valutazione dei fatti, da' quali quella rappresentazione possiamo trarre, incontra in una ricerca che li assoggetti, come deve, rigorosamente, al criterio della Verità di fatto. In virtù di questo, il pensiero, come abbiamo veduto, considera entrambi gli aspetti dell'Essere « statico-dinamico », cioè, la morte e l'immortalità come implicantisi a vicenda — talchè non si possa considerare l'uno di essi come separato dall'altro senza cadere in fallaci astrazioni. Or questo è il pericolo in cui cade l'empirica interpetrazione di fatti particolari. Si può, anzi, dire che intuitivamente e contraddittoriamente il pensiero ingenuo, che si figura, astrattamente, la morte dell'individuo umano come morte assoluta, voglia, poi, ovviare a quell'errore incorrendo in un altro più grave, escogitando, cioè, una sopravvivenza *statica* che ferma definitivamente l'individuo colto da morte proiettandolo qual'è, al momento della morte, in un mondo invisibile, nel quale permane coi suoi lineamenti ultimi, senza alcun cangiamento ulteriore, fuori, assolutamente, della sfera del Divenire. Si dimezza in tal modo, l'eternità ontologica dell'Essere e dei suoi momenti, limitandola al solo aspetto statico, proprio dell'astratto Essere ideale, ed omettendo l'aspetto dinamico intrinsecamente connesso con quello nell'Essere reale; e, infine, questa eternità così dimezzata si attribuisce non all'individuo umano come momento di quell'individuo assoluto che è l'Essere statico-dinamico, ma all'individuo empirico, risultato sempre cangiante delle vicende fenomeniche onde l'Essere si attua nel tempo e nel mondo visibile. Doppio errore dunque: considerare la morte come assolutamente fuori della vita, ch'è un morire e un rinascere continuo; e considerare la sopravvivenza come l'eternità statica dell'individuo empirico. Senonchè la morte è fenomeno che presenta apparenti somiglianze con altri fenomeni della vita: il sonno letargico, il deliquio, e, in generale, tutti i casi d'intermittenza e di abolizione della vera e propria coscienza, durante i quali pure la vita continua, sicchè da essi vien suggerito, appunto, la rappresentazione di una sopravvivenza che vuole essere la negazione della morte assoluta e l'affermazione di una morte relativa.Con ciò il primo di questi due errori è, in qualche modo, mitigato e corretto. Non altrettanto può dirsi dell'altra rap-

presentazione, cioè, del modo di rappresentarsi la sopravvivenza in un mondo invisibile, che pure potrebbe e dovrebbe foggiarsi sullo stampo di quella che ci è presentata dalla vita dell'individuo empirico nel mondo visibile, cioè, di un permanere dell'Io attraverso il cangiamento, di una continua reviviscenza dell'unità individuale attraverso la molteplicità delle sue vicende, di un processo dinamico, insomma. Perchè, invece, la sopravvivenza nel mondo di là è immaginata come permanenza statica? Per una suggestione del sentimento dei superstiti, che, aderendo a quel determinato individuo, in quel determinato istante in cui avviene la morte, fa proiettare quel transeunte risultato di tutta una vita, tal quale, in una sfera invisibile, sottratta ad ogni possibile esperienza; e così confonde l'innegabile immortalità di quel che di eterno è nell'individuo umano, come momento dell'Essere, col suo empirico stato di un determinato istante, e l'immortalità finisce per trasformare in assoluta *staticità*.

In fondo, la radice della difficoltà di cui qui parliamo, è in ciò: che si vuole (e si deve) applicare il criterio della Verità di fatto a fatti che escono dalla normalità. La verità di fatto è interferenza di avvertimento e interpetrazione. Quei fatti sono profondo avvertimento la cui interpetrazione è problematica appunto perchè si riferisce ad un avvertimento fuori dell'ordinario. E però bisogna anzitutto assodarli bene, applicare, cioè, il criterio della verità di fatto, anzitutto come criterio, di constatazione; e dopo averli rigorosamente constatati (eccellente è, per questo rispetto, la raccolta che di tali fatti da gran tempo va facendo la Società anglo-americana *per le ricerche psichiche*) sforzarsi di assoggettarli senza mutilazioni e senza abusive estensioni ad una valutazione che li accosti a fatti analoghi dei quali sia dimostrata l'esperienza possibile.

9. La morte presenta, come fatto empirico (approssimarsi della fine della vita), indizi di una psichicità che esce dal quadro fenomenico normale, talchè, se vogliamo rappresentarcela, ci apparisce veramente come *transito* (tale è la rappresentazione della morte secondo lo spirito cristiano) ad una nuova vita: l'analogo della nascita; passaggio da una sfera ad un'altra di esistenza (7). È abbastanza noto il fenomeno della *euforia* dei moribondi: tranne che in casi anormali, i momenti che precedono la morte sono improntati di dolcezza e serenità; si attenua, fin quasi a sparire, la sensibilità dolorifica e le sottentra una diffusa sensazione di calma, se non di piacere, ch'è come lo sfondo di tutta una serie di fatti che attestano un cresciuto potere dell'*avvertimento*, oltre il grado normale, e così pure una straordinaria reviviscenza della memoria e un intenso rifiorire di sentimenti di simpatia e di benevolenza. Tutto ciò da parte del morente come soggetto *passivo;* ma altri fatti lo mostrano, altresì, capace di esercitare azioni *telepatiche* in altri soggetti che a ciò siano ben disposti: parenti o amici intimi, anche a grande distanza da lui e affatto ignari della sua prossima fine. E, con ciò, passiamo a un'altra categoria di fatti, che stanno di mezzo tra quelli che accompa-

gnano la morte e gli altri che si pretende siano indizio di rapporti tra i morti e i viventi.

Lasciando stare, per ora, questi ultimi, degli altri tutti, qui accennati, si può ben ripetere — credo — la valutazione già datane dal maggior campione dell'idealismo assoluto nel secolo passato. L'Hegel disse che tali fatti caratterizzano la condizione che è propria dell'*anima senziente nella sua immediatezza*. « Questo grado dello spirito — egli dice (8) — è per sè il grado della sua oscurità, poichè le sue determinazioni non si sviluppano come contenuto consapevole e intellettivo: è perciò grado formale, in genere... ed appare, perciò, come uno stato nel quale lo svolgimento dell'anima, ch'è già pervenuta alla coscienza e all'intelletto può ricadere ». L'interdipendenza tra più anime, in questa condizione, implica la passività della individualità senziente, la quale, « è, sì, dapprima, un individuo monadico; ma come immediato, non ancora come *esso stesso*, soggetto non riflesso in sè; e quindi *passivo* ». Ma implica anche l'*attività* di un altro soggetto da cui quello dipenda. « Perciò l'individualità del suo *sè stesso* è un soggetto diverso da lui, che può essere anche come altro individuo; e vien messa in vibrazione e determinata in modo affatto irresistibile dal sè stesso di questo altro, come una sostanza, ch'è soltanto un predicato privo d'indipendenza. Il soggetto, che la determina, può dunque essere denominato il suo *genio* ». E, nell'annotazione a questo paragrafo: « È codesta, nella esistenza immediata, la condizione del bambino nel ventre materno: una relazione che non è soltanto corporale, nè soltanto spirituale, ma è *psichica*: è una relazione dell'anima. Sono due individui eppure in unità ancora indivisa di anime; l'una non è ancora un *sè stesso*, non è ancora impenetrabile, anzi è priva di resistenza; l'altra è il suo soggetto, l'unico sè stesso dei due. La madre è il *genio* del bambino; giacchè con la parola genio si suole intendere la totalità del sè stesso dello spirito, in quanto esiste per sè e costituisce la sostanzialità soggettiva di un altro, che solo esternamente è posto come individuo: questo ultimo ha un essere per sè soltanto formale... ».

E più oltre, nella stessa annotazione: « Di questa relazione *magica* si hanno, d'altra parte, esempi sporadici e tracce nella cerchia della vita consapevole e riflessa: come tra amici e specialmente tra amiche nevrasteniche (relazione questa che può svolgersi sino a dar luogo a' fenomeni magnetici) tra coniugi, membri di famiglia, ecc. ». Importante è l'osservazione che, a proposito del sonnambulismo magnetico, è fatta dall'Hegel circa l'inutilità dei tentativi diretti a persuadere gl'increduli della veracità dei suoi fenomeni. « In questo campo, per poter credere a ciò stesso che si vede con gli occhi, e ancor più per comprenderlo, la condizione fondamentale è di non essere impigliati nelle categorie intellettualistiche ». E con gran vivezza descrive e valuta l'Hegel tutti questi stati nella loro differenza e nella relazione che spesso, parzialmente, mantengono con lo stato normale che è la coscienza. « Ma, mentre il riempimento della co-

scienza, il mondo esteriore e la relazione della coscienza col suo mondo sono avvolti in un velo e l'anima quindi (nel sonno magnetico, nella catalessia, in altre malattie, per esempio dello sviluppo femminile, nella vicinanza della morte, ecc.) è immersa nel sonno, quella *realtà immanente* dell'individuo resta la medesima totalità sostanziale come *vita del sentimento* la quale vede e sa. Poichè è la coscienza sviluppata, adulta, formata, che viene abbassata in tale stato del sentire, essa conserva col suo contenuto il formale del suo essere per sè: un'intuizione e sapere *formale*, che però non procede fino al giudizio della coscienza, mediante cui il suo contenuto sta per lei, quando è sana e sveglia, come oggettività esterna. Così l'individuo è la monade che sa in sè la sua realtà, l'auto-intuizione del genio... Tale intuizione è una chiaroveggenza... Questa chiaroveggenza, per altro — giacchè nella sua torbidezza il contenuto non viene esposto come connessione intellettiva — è in preda a tutte le accidentalità del sentire, dell'immaginare, ecc. Perciò non si può decidere se siano in maggior numero quelle cose che i chiaroveggenti intuiscono esattamente o quelle in cui essi s'ingannano. Ma è assurdo considerare le visioni che si hanno in questo stato come una elevazione dello spirito ad uno stato più vero, capace, cioè, di conoscenze universali ». Tale pare ad Hegel essere stato anche il giudizio di Platone nel Timeo del quale egli cita un notevole luogo (9), dove, in verità, pare piuttosto che Platone voglia distinguere due specie di sapere, il razionale, che è il normale, e quello del quale può partecipare anche la parte irrazionale dell'anima e che deriva da fonti anormali, tra le quali sono, ad esempio, la malattia e l'entusiasmo. Certo, il sapere *umano* è razionale, radice di scienza e di saggezza, dipendente quasi totalmente dalle categorie della conoscenza e della volontà, cioè, infine, costituito quasi interamente da *interpetrazione;* l'altro è quasi interamente *avvertimento;* e poichè fornisce la materia da elaborare all'interpetrazione, si subordina al primo. Ma — ripetiamo ancora una volta il già detto — esso non si esaurisce tutto in questa sua subordinazione e, anche senza uscir fuori dalla sfera del mondo umano, gran parte di esso si sottrae al sapere propriamente detto (scientifico e filosofico) ed è materia — per esempio — dell'Arte e della Religione. E, in generale, l'avvertimento non si esaurisce mai definitivamente in una qualsiasi interpetrazione, neanche in quelle dell'arte e della religione. Sicchè, salva restando la sua subordinazione per quel che si riferisce a quella parte di esso che si assoggetta alle possibili interpetrazioni umane, rimane pur sempre assai largo e inesauribile margine a sempre nuove interpetrazioni ed anche in qualche modo fuori di esse, come materia di fede a fatti rigorosamente constatati, o, come avviene per la maggior parte di tante credenze umane, semplicemente avvertiti. Il pericolo da evitare è quello che l'Hegel denunzia poco appresso a quel che abbiamo riferito, là dove parla della possibilità che « a cagione della immediatezza, che è ancora la determinazione del sentimento di sè, cioè, a cagione del momento della

corporalità, e poichè anche il sentimento stesso è qualcosa di particolare, e quindi una corporizzazione particolare» il soggetto *resti fermo* in una «particolarità del suo sentimento di sè la quale egli non può elaborare come idealità e sorpassare», cioè, *resti impigliato* in una determinazione particolare, alla quale non assegni «il suo posto intellettivo e la subordinazione che gli spetta nel sistema individuale del mondo che costituisce il soggetto», talchè questo si trovi «in contraddizione tra la sua totalità, sistematizzata nella sua coscienza e la determinazione particolare che non ha scorrevolezza e non è ordinata e subordinata. Il che è la follia». Dove si vede che nella stessa follia è un germe accidentalmente strozzato di una maggiore estensione di quella sistematizzazione che è il sapere e il mondo umano e che questo pericolo — possiamo aggiungere — è tanto maggiore quanto più quella sistematizzazione si faccia dipendere da categorie di una interpetrazione intellettualistica inadeguata alla naturale infinita estensione dell'avvertimento. La quale se nei luoghi citati è dall'Hegel non poco svalutata, non è punto — e non può essere — disconosciuta. Già, anche se si tratti di quel grado di avvertimento ch'è la sensibilità propriamente detta, è ovvia la considerazione che l'aggiungersi o il menomarsi di un organo di senso slarga o accorcia l'estensione del Reale; e che, d'altra parte, per legge di compenso si aumenta la sensibilità degli altri organi di senso quando uno di essi vien meno; e infine (e ne fa cenno anche l'Hegel che già di questa materia tanto coltivata, a' nostri giorni, da psicologi e psichiatri, mostravasi così esperto conoscitore) in molti casi anormali lo stesso sentimento comune (fondamentale corporeo, come fu poi detto dal Rosmini) diventa quasi senso speciale. Ma vi son fonti di avvertimento anche più profonde che non la sensibilità propriamente detta. E se ne mostrano largamente forniti i *mediums* che sono spesso individui isterici, ma, talvolta, anche individui abbastanza equilibrati e normali, sicchè s'è vero che d'ordinario la condizione patologica agevola l'esplicazione di quel potere di straordinario avvertimento, è falso dedurne che quella condizione sia la fonte da cui esso deriva. Conclusione questa, ch'è, poi, avvalorata da notevoli casi di siffatto avvertimento da parte di soggetti notoriamente normali (taluni dei quali, come Bruto minore, nell'antichità, Garibaldi a' nostri giorni, entrati nella storia) e dall'esperienza comune che attesta la possibilità di tali fenomeni in ogni individuo umano in qualche istante singolarmente notevole della sua vita.

I fatti fin qui esposti non ci fanno uscire dal mondo dei vivi; ma ci apprestano — per così dire — un ponte per passare possibilmente all'altra riva. In questo senso, cioè, che il dibattito assai vivo, quando si assoggettano ad interpetrazione i fatti che son presentati come indizio di rapporti tra i morti e i viventi, è fra coloro, che, supinamente creduli, danno a quei fatti un tal valore, ed altri, che, invece, per una gran parte — forse la maggiore — quei fatti interpetrano come derivanti da quei poteri, a cui abbiamo accennato, propri dei

soggetti capaci — come i *mediums* — di straordinario avvertimento telepatico — il quale si esercita nella così detta sfera *subliminale* tra vivi — o, per un'altra gran parte, quei fatti (quelli, ad esempio, della così detta *levitazione*) attribuiscono a straordinaria capacità di avvertire e provocare in altri l'avvertimento di fenomeni naturali riducibili a forze non ancora ben conosciute. Senza qui occuparci di questi ultimi fatti, che non hanno attinenza con la nostra questione, guardiamo sommariamente quelli che si presentano come documenti di possibili rapporti tra morti e viventi, e vediamo se e come ci aiutino a risolvere il duplice quesito: 1° se sia certa, per prove incontestabili di fatti assodati, la sopravvivenza dell'individuo umano, alla quale per forza di ragionamento, crediamo come si crede ad un postulato di valore etico; 2° quale rappresentazione tali fatti ci possano porgere di siffatta sopravvivenza.

10. Nella raccolta già citata troviamo parecchi casi, accuratamente controllati, di apparizioni di defunti. Ma la maggior parte di questi casi rientra nella sfera, ormai scientificamente appurata, dei fatti telepatici. Tali apparizioni, infatti, avvengono quasi sempre al momento della morte; e si presentano ad amici o parenti lontani. Il rigoroso metodo di constatazione adottato dalla *Società per le ricerche psichiche* ha permesso di assodare la puntuale coincidenza tra il momento della morte e quello delle apparizioni. Rimangono i casi non numerosi di apparizioni dopo morte a persone che ignoravano la morte dell'individuo apparso. Ma anche qui non è da escludere una possibile comunicazione telepatica tra i vivi; cioè, tra colui a cui il morto appare e qualche amico o parente comune, che, avvenuta la morte, diriga intensamente il suo pensiero all'amico o parente lontano quasi a comunicargli la triste notizia. Qualche caso veramente singolare pare che sfugga al sospetto di possibile comunicazione telepatica: tale quello, ad esempio, dell'apparizione del defunto che mostra dove siano riposte importanti carte di affari a persona di famiglia in grande imbarazzo per non sapere dove quelle carte fossero. Potrebbe forse in questo e in altri casi consimili avverarsi un fatto di anormale reviviscenza di memoria? (10).

Oltre alle apparizioni spontanee di defunti, abbiamo le così dette comunicazioni medianiche, mediante le quali, in sedute alle quali convengono i credenti alla sopravvivenza individuale, s'interrogano i morti e se ne ricevono risposte assai spesso puerili e inconcludenti, talvolta infarcite di ricordi particolari della vita terrena del defunto, ricordi che qualcuno dei parenti od amici è in grado di controllare. Qui, ancor più che nei casi di apparizioni spontanee, è legittimo il sospetto di comunicazioni telepatiche *subliminali* tra il *medium* e taluni degli astanti o anche altri non presenti alle sedute, ma che ebbero rapporti col defunto. Sicchè quelli stessi che esercitano il controllo sono le probabili fonti delle notizie da controllare, notizie che essi avrebbero già telepaticamente comunicate. Anche qui qualche caso particolarmente notevole deve fermare la nostra attenzione: tale

quello delle comunicazioni di Hodgson, che era stato il segretario della sezione americana della Società per le ricerche psichiche e che, poco dopo la sua morte, avendo egli in vita promesso di continuare con maggior zelo dal mondo di là l'opera sua per il progresso delle ricerche, evocato dal vice-presidente W. James e dagli altri soci nel momento in cui si discuteva della condizione finanziaria alquanto imbarazzante della sezione, prende parte alla discussione e l'avvantaggia coi suoi consigli e con le notizie che egli solo era in grado di dare. Ma anche lui, quando si tratta di rispondere alle ben più importanti questioni che circa la sopravvivenza e la condizione delle anime umane nel mondo di là gli son fatte dal James, dà risposte evasive. Che concludere da tutto ciò circa il doppio quesito?

Il Maeterlinck (11) giustamente osserva che la spiegazione che di tali fatti si voglia fare come di casi straordinari di comunicazione telepatiche, non è meno meravigliosa di quella proposta dagli *spiritisti;* ma che, in ogni modo, a noi conviene spingere l'esigenza di prove veramente rigorose della sopravvivenza fino all'estremo e che, fino a quando tali prove non si possano dire coscienziosamente raggiunte, è logico preferire come spiegazione di tali fatti un mistero fra vivi — la telepatia — che non un mistero, come quello della pretesa comunicazione tra morti e vivi che implichi come già provata la sopravvivenza individuale.

Ma la comunicazione telepatica, se può essere assunta come condizione che agevola e rende possibili quei fatti, non ne spiega davvero la singolarità, specialmente nel caso delle apparizioni spontanee, dalle quali lo stesso Maeterlinck è indotto alle seguenti notevoli considerazioni: « Il parait donc établi, autant qu'un fait peut l'être, qu'une « forme spirituelle ou nerveuse, une image, un reflet attardé de l'exi- « stence, est capable de subsister durant quelque temps, de se dégager « du corp, de lui survivre, de franchir en un clin d'oeil d'énormes di- « stances, de se manifester aux vivants, et, parfois, de communiquer « avec eux. Au reste, il faut reconnaître que ces apparitions sont très « brèves. Elles n'ont lieu qu'au moment précis de la mort ou la suivent « de près. Elles ne semblent pas avoir la moindre conscience d'une vie « nouvelle ou supra-terrestre et différente de celle du corps dont elles « émanent. Au contraire, leur énergie spirituelle, à l'instant qu'elle de- « vrait être toute pure puisqu'elle est débarrassée de la matière, parait « fort inférieure à ce qu'elle était lorsque la matière l'enveloppait. Ces « fantômes, plus ou moins ahuris, fréquemment tourmentés de soucis « insignifiants, bien qu'ils viennent d'un autre monde, ne nous ont « jamais apporté, sur ce mond dont ils ont franchi le seuil prodigieux, « une seule révelation topique. Bientôt ils s'évaporent et disparaissent « pour toujours. Sont-ils les premiers lueurs d'une autre existence ou « les derniers de celle-ci?... ».

Se i morti continuino a vivere presso di noi e noi non li sentiamo perchè ci manca l'organo adatto a sentirli — dice il Maeterlinck — non ne sappiamo nulla. Tutti questi fenomeni incontestabili — soggiunge

— avrebbero assai maggiore importanza se fosse possibile constatare o provocare apparizioni di esseri la cui morte risalisce a un certo numero di anni. Senonchè, in ogni modo, è curioso constatare — egli conchiude — che vi sono realmente apparizioni, spettri, fantasmi. « Une fois de plus la science vient confirmer ici une croyance générale de l'humanité et nous apprendre, qu'une croyance de ce genre, si absurde que d'abord elle paraisse, mérite toujours d'être examinée avec soin ».

Assai poco, adunque, ci dicono i fatti dei quali abbiamo qui dato un cenno necessariamente breve non comportando una più particolareggiata esposizione l'indole e l'economia di questo lavoro. Ma per breve che sia questo cenno è bastevole per darci un tenue filo che riattacca tali fatti — come attestanti la possibilità della sopravvivenza individuale umana o, per lo meno, la impossibilità di una assoluta negazione di essa — alla conchiusione speculativa sulla legittimità della nostra fede in essa.

11. Ma come immaginare tale sopravvivenza? Qui i fatti ci soccorrono assai meno che per l'ammissione pura e semplice della sopravvivenza. Essi ci dicono soltanto che l'approssimarsi della morte è contraddistinto da fenomeni psichici simili a quelli che caratterizzano il periodo dell'anima tutta *avvertimento* quale deve essere nella prima infanzia e (nota l'Hegel) anche nel ventre materno. Da ciò abbiamo indotto non essere inverosimile l'intuizione cristiana (e, in parte, forse, anche di altre religioni) che fa della morte un *transito* ad una nuova vita. E se i fatti addotti a provare la sopravvivenza sono — come si è detto — un filo, sia pur tenue, che ci può scorgere nei regni bui del mistero, le infantilità attestate da quei fatti non farebbero che confermare questa rappresentazione della morte-transito, con la rappresentazione della nuova vita come una nuova infanzia nella quale ancor duri una debole traccia mnemonica della vita anteriore. Ma come nella vita terrena si cancella a poco a poco, a misura che la luce e la sistemazione della coscienza sopraggiunge e progredisce, tutto il periodo della prima infanzia sicchè solo un fenomeno straordinario di reviviscenza della memoria può fare talvolta risorgere quel remoto passato, così, forse, non è fuor di luogo credere che avvenga nella nuova vita oltreterrena. Così sarebbe spiegabile la quasi assoluta mancanza di apparizioni di defunti dopo molto tempo dalla morte e la quasi assoluta impossibilità di comunicazioni che diano a' viventi di qua notizia sicura della vita di là. Voglio dire che l'individuo umano rinato a nuova vita ha un'altra coscienza empirica nella quale, tranne, forse, in casi rarissimi e che non possono escludersi *a priori*, è abolita del tutto la memoria dell'antico Io.

Non avviene — del resto — alcunchè di somigliante anche nella vita terrena nei casi patologici di duplicazione dell'Io empirico; quando il nuovo Io cancella l'antico? Senonchè tra tali casi ve ne sono alcuni nei quali l'Io nuovo e dominante non cancella del tutto

l'antico ma lo ha presente come alcunchè di estraneo. Ebbene: non potrebbesi da ciò indurre la possibilità di un più stretto legame mnemonico tra i due Io? Di individui singolari che pretendevano e asserivano di essere ritornati a vivere in terra ricorda più nomi la storia leggendaria: ma in secoli di lumi cotali individui furon creduti ciurmadori o ammalati di mente. E saranno stati, forse, per altre prove di fatto, giudicati giustamente tali; ma non perchè una memoria *prenatale*, per quanto non ancora se ne sia assodata l'esistenza, sia alcunchè di assurdo. Chè, anzi, data la legittimità della fede nella sopravvivenza individuale umana, è legittimo, altresì, sperare che tale memoria venga un giorno chiarita e scovata dagli oscuri recessi in cui certamente essa si posa. Essa è già assodata come *istinto* o memoria organizzata di ciò che è comune a tutti gl'individui d'una specie. Perchè non dovrebbe essere possibile assodare anche una siffatta memoria di ciò che si riferisce propriamente alle fasi anteriori di una esistenza individuale? Sarebbe pur sempre riferibile ad alcunchè di *unico*: chè unico è, come una specie, rispetto alle varie possibili fasi di vita fenomenica, quel che possiamo dire l'individuo *noumenico*, quel *momento dell'Essere*, che è un tipo immanente nel fluttuare delle vicende di un individuo umano. E, in tal caso, la credenza teosofica alle reincarnazioni di un'anima umana non sarebbe lungi dal vero. L'immortalità, insomma, innegabile come conchiusione a cui giunge il ragionamento in virtù di un postulato etico, sarebbe empiricamente rappresentabile come la reviviscenza sempre più profonda della memoria che delle sue vicende fenomeniche è capace di avere l'individuo noumenico; cioè come un ritmico ripetersi (in fasi progressive o regressive) di un tipo umano. Dico « in fasi progressive o regressive » poichè l'immortalità se non vuole essere *staticità*, pietrificazione della vita, smentita dalla verità di fatto, è sempre soggetta anch'essa all'alterne vicende del Divenire. E le reincarnazioni — se a questo modo di rappresentazione dell'immortalità dell'anima umana vogliamo atteneroi — possono avvenire tanto nel mondo visibile e terreno, quanto in un mondo invisibile superiore, le une e le altre sempre a soddisfazione del postulato etico di una ben fondata Teodicea.

Ma la rappresentazione di ciò che diciamo incarnazione e reincarnazione ci è suggerita anche da un'altra considerazione. La memoria è la conservazione del passato; ed il passato è la *degradazione* dello spirito (Giovanni Gentile); la sua materializzazione (Bergson). Quando diciamo « lo spirito » diciamo l'Essere nel suo aspetto essenzialmente dinamico; ma l'Essere è, altresì, essenzialmente statico e però conserva i suoi prodotti per continuamente rifonderli e trasformarli; è un eterno *presente* in continua tensione (donde il futuro); ma questa tensione è impacciata dagli stessi prodotti della perenne dinamicità dell'Essere (il passato *aderisce* al presente, anzi gli è insito); l'intima dialettica dell'Essere sovrappone continuamente alla sua spiritualità un velo di continuamente tra-

sformabile materialità. Questa dualità di aspetti — immateriale e materiale — si ripete per tutti i gradi dello svolgimento fenomenico dell'Essere: e però l'anima umana perfettamente immateriale è una pura astrazione; e la sua sopravvivenza, se è da ammettersi, implica sempre il doppio aspetto. L'antichissima credenza nelle ombre, nel doppio, nelle reincarnazioni è certamente fantastica nei suoi particolari elaborati dalla mitologia e dalle opere di arte; ma ha pure una base metafisica sostenibile.

Un'altra considerazione da fare è questa: la reviviscenza della memoria nell'individuo noumenico si traduce in somiglianze ed affinità fra gli individui umani nel mondo visibile; come se lo stesso momento dell'Essere si rispecchi più o meno nitidamente nella loro varietà e molteplicità. Nulla vieta credere che in un mondo superiore invisibile si raccostino sempre più strettamente fra loro gli individui che di quel momento sono state le varie incarnazioni nel mondo visibile; e che anche gl'individui incarnanti momenti diversi riconoscano meglio la loro comune origine; quel centro di cui tutti i momenti sono raggi; l'Essere che è, infine, l'Individuo assoluto; e in esso si raccostino, non più pugnaci gli uni contro gli altri, e vivano e cooperino al Progresso del mondo visibile (12). Nulla vieta che si possa nutrire, con qualche fondamento di pensiero, la fede nella immortalità delle anime umane e — quel ch'è maggior conforto — anche nel possibile riconoscimento delle une verso le altre, tanto maggiore quanto più stretta è stata la loro affinità.

---

(1) V. Giov. Gentile, nella *Voce*, cit. (v. cap. VI).

(2) B. Spinoza, *Ethica*, ed. Guzzo-Vallecchi. L. I. Prop. XIV Schol.

(3) B. Spaventa, *Principi di Etica*. Ed. cit., v. cap. XI.

(4) Giov. Gentile, v. nota 1.

(5) I. Royce (v. cap. VI), *Il mondo e l'individuo*. P. II, vol. II, conf. IV, pag. 138; conf. V, pag. 178; conf. VI, pag. 211.

(6) I. Royce, op. cit., P. II, vol. II, conf. VI, pag. 226.

(7) A. Chiappelli, *Amore, Morte ed Immortalità*. Albrighi, Segati, 1913, cap. III, pag. 80.

(8) G. F. Hegel, *Enciclopedia*, ecc., trad. Croce. Ed. Laterza, 1907, §§ 405 segg., pag. 356 segg.

(9) Platone, *Timeo*, Ed. Steph. III, pag. 76 segg.

(10) V. Maeterlink, *La Mort*. Paris, 1913. Ch. VI.

(11) V. Maeterlink, op. cit. Ch. V, pag. 87 segg.

(12) V. Fogazzaro, *Il Santo*. Ed. Baldini e Ci., pag. 269.

EPILOGO

Giunto alla fine della mia qualsiasi fatica, riguardando il cammino percorso e le difficoltà incontrate e la meta alla quale attraverso tali difficoltà ho mirato con ferma fede di raggiungerla, mi domando: pari alla fede è stata la capacità discorsiva?

Nessun altro meglio di chi si è affaticato in una ricerca è in grado di rispondere a questa domanda. E la risposta non può non essere — ho già detto fin dalla Introduzione — una sincera confessione d'insoddisfazione, che ha la sua origine nel rapporto stesso tra le due funzioni « avvertimento » e « interpetrazione » che si compenetrano nella « verità di fatto ». E perciò appunto chi si travaglia in una ricerca ed ha in sè la fonte del profondo avvertimento è più di altri in grado di constatare la inadeguatezza della interpetrazione, la sua angustia rispetto all'infinità del Reale immanente nel soggetto empirico e da questo avvertito ineffabilmente nell'atto stesso dell'interpetrazione che ne tenta. Ma anche perciò la valutazione critica di siffatta interpetrazione, quando venga da altri che abbia rifatta in sè la posizione della questione e la soluzione tentata, è, come per una benefica divisione di lavoro, un nuovo tentativo di riattingere, con vigore nuovo, nell'*avvertimento*, e di esprimere « con miglior voce » una più adeguata interpetrazione.

Se avrà tale fortuna non sarà stato inutile il mio lavoro. Quanto a me posso dire che io l'ho intensamente vissuto, e lo vivrò finchè avrò vigore di pensiero; poichè qualunque altro argomento mi si presenti nel campo del pensiero filosofico non potrà non essere subordinato a quello che ho qui trattato. Le particolari questioni esposte nella seconda parte di questo lavoro non sono che saggi, come ho già detto, dell'applicazione della « verità di fatto » come criterio gnoseologico e pratico a speciali argomenti nei quali più concretamente si attua e si esplica una questione fondamentale. E però sarà utile qui un riepilogo che ci faccia abbracciare in una sintesi finale il lavoro compiuto e, in specie, ripresentare: 1°) la difficoltà più volte accennata della valutazione della « verità di fatto » come criterio sottostante, per indefettibile fondamento, al pensiero nel suo duplice valore teoretico e pratico; 2°) l'ipotesi metafisica che su tale fondamento si erige come la più adatta a dare ragione del *fatto*, raducendolo ad un eterno *fare*, ch'è l'aspetto nel quale si manifesta

il profondo valore dinamico dell'Essere, immanente e insieme trascendente, sorgente del mondo fenomenico e di quello dei valori.

In questi due punti si assomma tutta la ricerca: il primo è prevalentemente gnoseologico; il secondo è propriamente metafisico.

Quanto al primo — che può dirsi ricerca della soluzione di un problema criteriologico — l'analisi fatta nei primi capitoli fu diretta a dimostrare che la « verità di fatto » ha, come un vero e proprio criterio, valore assoluto. Essa vuole essere *interpetrazione dell'obiectum* di un *avvertimento indubitabile*.

Dalla interpetrazione che compenetra l'avvertimento noi non possiamo uscire — siamo stretti da essa da ogni parte — ma in fondo ad essa è l'avvertimento, del quale essa, a sua volta, è pure *obiectum*. Chiusi nel circolo di queste due funzioni che si compenetrano, non possiamo e non dobbiamo uscirne; dobbiamo limitarci a chiarirne il rapporto.

Delle due funzioni è soggetta ad errare l'interpetrazione quando tenta di scompagnarsi dall'avvertimento e nel valutarlo e determinarlo lo mutila e, talvolta, perfino l'annulla.

Ma essa è pur quella che corregge i suoi errori; e questa correzione ci si mostra progressiva a misura che l'interpetrazione meglio riattinge nell'avvertimento svolgendone il profondo contenuto. Il che significa che l'avvertimento, se è penetrato d'interpetrazione fin dal suo primo apparire, è, non di meno, la stregua alla quale deve commisurarsi l'interpetrazione, e la fonte genuina dalla quale quella emerge e alla quale deve infine riaddursi. Ma si noti che assai difficile è all'analisi critica mettere in risalto il genuino avvertimento, l'*indubitabile*, alla cui stregua si deve commisurare l'interpetrazione. Senonchè basta riflettere ch'essa stessa è ad ogni passo confermata da un ineluttabile avvertimento, del quale, anzi, essa è pure l'*obiectum* prossimo, per intendere che non può esservi dissidio tra le due funzioni, che queste non possono essere mai dissociate, che, quindi, il dissidio è soltanto, e deve essere composto, tra grado e grado dello svolgimento dell'unica e concreta verità di fatto, risultante dalla compenetrazione di quelle due funzioni. Queste, anzi, possono considerarsi come i due momenti di una attività originaria, di qua dalla verità di fatto e sua perenne sorgente. L'avvertimento, cioè è come la *tensione*, come il centro statico-dinamico di quell'attività; l'interpetrazione è l'esplicazione di quella tensione, lo svolgimento che parte da quel centro, e tende a ritornarvi. In ogni grado di questo svolgimento abbiamo alcunchè d'indubitabile, interpetrato come tale per essere termine insuperabile di avvertimento, irreducibile a prodotto cogitativo. Questo indubitabile noi significhiamo dicendo, senz'altro, ch'esso è l'*essere*, *quel che è*. E, anzitutto, l'*interpetrazione* stessa, per dubitativa che sia, non può dubitare del suo *essere*, che è confermato, ad ogni passo, dal sottostante ineliminabile avvertimento. È questo il noto criterio cartesiano « cogito, ergo sum », dove il *cogito* è piuttosto avvertimento che interpetrazione, è l'autocoscienza empirica della ragione. Il soggetto e l'oggetto, che

fanno qui la loro prima apparizione chiara ed esplicita, coincidono, in qualche modo, in siffatto momento, e fanno uno. Dico « in qualche modo » perchè all'analisi il soggetto che *è* si rivela ben maggiore del soggetto avvertito e fatto oggetto: ma questo, in ogni modo, rientra tutto in quello; e, però, qui assolutamente, non può aver luogo il dubbio. Ben diverso è il caso quando l'*obiectum* non coincida, come nell'autocoscienza, col soggetto, e sia, o presuma di essere, altro da esso, anzi, alcunchè di affatto estraneo ad esso. Sorge, allora, legittimo il dubbio accanto alla certezza invincibile dell'avvertimento. E si domanda che cosa sia l'*obiectum* nei vari gradi dello svolgimento gnoseologico, in quel suo primo apparire come termine di avvertimento indubitabile, e quale sia il rapporto tra esso e l'altro termine che l'autocoscienza ci rivela assolutamente indubitabile: il soggetto.

Qui s'incontrano entrambe le questioni, la psicognoseologica e la metafisica, e bisogna guardarle contemporaneamente, e, senz'alcun preconcetto, farne emergere i chiarimenti dalla verità di fatto, così come si viene storicamente svolgendo per successive correzioni e ricorrezioni, attraverso le quali serba sempre il suo valore di criterio tanto nel campo gnoseologico, quanto in quello metafisico, nel quale ci appare nel suo profondo valore *pratico*. Or la verità di fatto nella sua prima e ingenua interpetrazione ci dice che l'*obiectum* dell'avvertimento è termine *extrasoggettivo*. Ma, già da tempo assai remoto, la scepsi, insinuatasi nel pensiero, in occasione dei molteplici errori ai quali va incontro siffatta interpetrazione, ha via via menomato il primordiale realismo empirico della sua fede nell'oggetto inteso come assolutamente estraneo al soggetto. Anche la distinzione tra qualità prime e qualità seconde è venuta meno come ingiustificata. L'avvertimento sotto il bersaglio di siffatta critica si è venuto sempre più spogliando del preteso valore di semplice constatazione, o di rispecchiamento di un Reale esterno al soggetto. Si è riconosciuto, sotto l'apparente passività, una vera e propria attività, non una semplice reattività, del soggetto senziente. Inoltre, come sostenere la tesi realistico-empirica che fa del soggetto e dell'oggetto due termini di un rapporto accidentale, quando questo stesso rapporto ci si mostra per tutti i versi necessario? I due termini sono correlativi; il loro rapporto è una connessione il cui fondo deve, dunque, essere una identità dalla quale emerga la differenza. Ma qui è appunto il nodo della questione. Nella sua primordiale interpetrazione l'avvertimento vuole essere l'immediata constatazione di una differenza; e intanto questa ad una ulteriore più penetrativa riflessione si rivela come necessariamente fondantesi su di una profonda identità tra i due termini. Nell'autocoscienza questa identità è avvertita come parziale coincidenza dell'oggetto col soggetto che lo supera; ma l'avvertimento non è qui alcunchè di sensibilmente immediato; tra l'Io e il Me è il pensiero che, ripiegandosi su sè stesso, si manifesta come attività obbiettivatrice, produttrice di quell'*obiectum* che l'avvertimento constata *dopo ch'è fatto* e come un *fatto*.

Il soggetto pensante riferisce e contrappone a sè stesso — come oggetto, cioè come pensato — questo o quell'altro di una infinita serie di suoi momenti, ma non riesce, non può riescire, ad obbiettivarsi come *pensante*. A questo grado del suo svolgimento psicognoseologico la verità di fatto, adunque, rivela, in una più adeguata interpetrazione, quell'avvertimento che è il suo fondo, come una *tensione* del soggetto *avvertente* (ch'è — ho già detto — come un centro statico-dinamico) verso il suo *essere*. Or questo appunto — l'*essere* — verso cui tendesi l'avvertimento senza riuscire ad una interpetrazione che definitivamente lo determini, è esso l'identità non solo tra i due termini dell'autocoscienza, ma anche tra il soggetto e l'oggetto del primo grado dello svolgimento psicognoseologico, nel quale, come in tutti gli altri successivi, l'autocoscienza è immanente.

Che cosa è l'essere come tale identità?

Nè soggetto, nè oggetto — parrebbe doversi dire: una unità neutra. Ma per secoli, invece, il pensiero filosofico disse: è l'*Oggetto* assoluto. E solo da Kant in poi (dopo il primo lampeggiamento in Cartesio) si dice: è il *Soggetto*. Senonchè bisogna intender bene che qui si tratta non del soggetto empirico, ch'è oggetto anch'esso, ma del soggetto assoluto. Quello è oggetto rispetto al vero Soggetto, che non può mai essere oggetto di sè, per quanto si sforzi nella sua reduplicazione.

Il vero Soggetto è, dunque, soggetto assoluto, irreducibile, sia ad oggetto constatato dall'avvertimento, sia ad oggetto pensato come determinato (finito); ma d'altra parte esso è affermato ineluttabilmente (anzi, si afferma, si *pone* da sè) come il pensante e l'avvertente ad un tempo, come il fondamento di ogni singolo atto di avvertimento e di interpetrazione, promotore della serie infinita di tali atti, come ciò a cui tende irresistibilmente nella sua duplice funzione la verità di fatto, e, però, un tale soggetto assoluto è il Reale stesso immanente e individuantesi nell'Io empirico; il Reale che constata, sì, l'oggetto, ma dopo averlo *oggettivato*, cioè prodotto. E in doppio modo: come Io empirico e come oggetto empirico. La constatazione è, appunto, l'avvertimento che segue alla produzione, come la *crisi* in cui il Reale dinamico si rivela a sè stesso. Questa produttività è colta dall'avvertimento e dalla interpetrazione nei singoli suoi *fatti;* nei suoi momenti transeunti, non nel suo *farsi*. Il quale non è veramente avvertito nè pensato; o, per dir meglio, è pensato come impensabile e inavvertibile, cioè, *negativamente;* come termine irraggiungibile di una perenne tensione che si traduce in sentimento, più che in conoscenza e si esplica nel *Fare*.

Si cade, dunque, qui in quell'agnosticismo e in quel misticismo, che è la morte della speculazione filosofica?

No: perchè accanto e strettamente connessa col Reale così affermato si afferma altresì la serie dei suoi fenomeni non come vane parvenze ma anzi come rivelazioni progressive del Reale. E in tal modo la verità di fatto riesce a mantenersi veramente qual'è, senza snaturarsi; e l'una e l'altra delle due funzioni, ond'essa risulta, ci

si mostrano come i due momenti — summenzionati — del Reale nel suo rivelarsi a sè stesso, necessari entrambi alla oggettivazione o produzione del *finito*. Senza cadere in assurdità possiamo adunque dire che il fondo di questi due momenti, se è inconoscibile come loro risultato, poichè è la radice di entrambi, e, perciò, non è avvertibile e pensabile come *fatto*, è però sempre pensabile come sorgente e come termine, ad un tempo, di quella *tensione*, che, se non è conoscenza propriamente detta, pure è l'antecedente profondo di questa, la *intuizione* nel suo significato più ovvio, quale balena anche al più ingenuo soggetto conoscente nei momenti più intensi dello svolgimento conoscitivo; cioè, *esigenza* e *penetrazione* dell'*essere*, *posizione* più che *interpetrazione* di esso, posizione indefettibile ch'è al fondo di ogni interpetrazione, anche quando questa attraverso ulteriore indagine critica si risolva in *illusione*. In tal senso diciamo: non v'è una intuizione come fatto conoscitivo esclusivamente sensibile, anzi, in tal senso, essa è un *intus legere*, e il sensibile stesso non è, in fondo, che un intelligibile involuto (Gioberti). E non è mera ricettività; è l'attività stessa del Reale (dinamico) che, attraverso le affezioni dell'Io empirico volgesi in passività (autopassività), e si rivela, avverte, constata, tocca per immediato contatto sè stessa. Anche nelle più alte regioni dell'astrazione l'intuizione, così intesa, accompagna, come l'ombra di un corpo, costantemente, la conoscenza; ed è quella tensione dell'attività del soggetto verso la sua sorgente e il suo termine, ch'è il suo *essere*. E però assume svariati aspetti — intuizione estetica, intellettuale, religiosa ecc. — accompagnandosi alle varie categorie o funzioni interpetrative e valutative, senza confondersi con esse e porgendo a tutte esse il suo inesauribile contenuto.

Ma questo non è il contenuto ordinario della esperienza o verità di fatto, cioè, l'oggetto empirico e il soggetto empirico, nei quali quella si polarizza. È il fondo comune, la medesimezza dell'uno e dell'altro termine; la medesimezza statico-dinamica dell'Essere, donde sgorga l'alterità del Divenire; l'attività, che volgesi di continuo, senza mai esaurirsi, in passività, rivelandosi a sè stessa. È, infine, la *Relazione* che pone i suoi termini e che, però, è più concreta di essi termini, il vero *pensare* concreto che rende possibile l'astratto. Un contenuto, adunque, che trascende la verità di fatto, pur essendo in essa immanente, come attività formale che la rende possibile; che solo nella tensione conoscitiva che è la Intuizione si lascia intravedere come contenuto trascendentale di essa: non l'*Oggetto*, anzi il *Soggetto* immanente in essa, come l'Essere dinamico, radice del mondo fenomenico e del mondo dei valori. E siffatta intuizione è la sua *specchialità* perenne ed estemporanea attraverso la serie infinita di frammentarie sue rivelazioni. Queste — non bisogna dimenticare — sono pur sempre affette da quella unilateralità, che è pensabile come autolimitazione dell'Essere, ma che per l'Io empirico è una reale limitazione che gli impedisce di tutto abbracciare simultaneamente (quantunque si elevi il pensiero umano nella tensione intui-

tiva fino ad intravedere e ad affermare l'estemporaneo come fondamento del temporaneo) e lo costringe ad una continua, incessante ricostruzione discorsiva. Ma attraverso tale *limitazione* non manca la continua redintegrazione del pensiero discorsivo mediante l'intuizione dell'Essere come Soggetto assoluto, che si pone da sè, in ogni atto del soggetto empirico.

Attraverso la *negatività* di ogni determinazione che di tale Essere tenta il pensiero discorsivo non manca la *positività* ineluttabile dell'affermazione dell'Infinito, non come Indefinito (l'"απειρον degli antichi), ma come il Transfinito. E il fondo delle sue rivelazioni frammentarie è la costante e sottostante rivelazione della sua immanenza nel finito, come dinamicità che lo *fa* essere; *è* il *Fare*.

La Filosofia è, dunque, ricerca dell'Essere attraverso il Conoscere e *rivelazione* del profondo valore dell'Essere attraverso il Fare: e l'uno e l'altro aspetto emergono da un sol germe che è la verità di fatto. È, dunque, l'Assoluto, non astratto, ma concreto, cioè, intimamente connesso col relativo. È l'Io empirico che si eleva all'assoluto scorgendolo in sè immanente e, ad un tempo, trascendente; e per questo rispetto è, prevalentemente, ricerca psicognoseologica, poichè nel conoscere stesso, da cui per necessità di fatto muove la ricerca, trovasi immanente il Soggetto assoluto. Ed è, insieme, valutazione psicometafisica di quell'Assoluto che si rivela come centro statico di una dinamicità esplicantesi nel Fare, come energia in sè raccolta e pur dispiegantesi nella molteplicità inesauribile dei fatti, serie perenne di autorivelazioni dell'Essere.

È questo il doppio aspetto che della verità di fatto si ricava quando si assoggetti ad una analisi che altro criterio non abbia che essa stessa quale ci si presenta nel suo primo apparire e nei suoi successivi chiarimenti, di grado in grado, attraverso il suo svolgimento storico-filosofico. Le due vedute non si possono dissociare. È questa, anch'essa, una verità di fatto ricorrente nella storia della Filosofia. Può, nello svolgimento dialettico del pensiero, prevalere, or l'una, or l'altra delle due vedute, ma la loro dissociazione non è possibile, e, quando sia tentata, produce sempre errori, che son materia di future correzioni. Delle due vedute quella che prevale nella condizione del pensiero ingenuo è la metafisica, ma l'altra è pur sempre adombrata e sottintesa, e si lascia scorgere ad un'accurata disamina. L'indice del progresso speculativo, come dalla storia della Filosofia ci è dimostrato, è una sempre più decisa orientazione della speculazione filosofica verso la ricerca psicognoseologica e, in questa, verso il soggetto. Ben disse Agostino: *in interiore homine habitat veritas*. Da E. Kant in poi, in tal soggettivismo può dirsi essere l'espressione definitiva della Filosofia.

Ma ad E. Kant fu rimproverato l'aver preteso di fondare una critica della speculazione filosofica come alcunchè di assolutamente preliminare a siffatta speculazione. È risaputo il paragone che fu fatto della *Critica della Ragion pura* col tentativo di chi voglia dare la teoria del nuoto senza nuotare. A tale asserzione può contrapporsi

il fatto che alla prima Critica Kant fece seguire le altre due che sono una vera ricostruzione metafisica integratrice della prima la quale, dunque, ne aveva in sè il germe.

Più esatto è il dire che la dottrina Kantiana lasciò in eredità alla speculazione posteriore una folla di problemi dei quali è preliminarmente interdetta, a nome della Critica, la possibilità di una soluzione propriamente teoretica. Tali problemi mettono capo ad un problema fondamentale, che è il sostrato perenne di vecchi e nuovi problemi filosofici: quello della risoluzione della dualità gnoseologica e metafisica.

Questo lavoro vuol essere un tentativo di ripresentare un'antica posizione di tale problema (quella della Protologia del Gioberti, in specie la sua sintesi creativa: vedi vol. I, saggio II: Dio) tradotto nel linguaggio di un empirismo diverso da quello che B. Spaventa diceva essenzialmente *ontistico*, quantunque abbia qualche interferenza con esso. Un siffatto empirismo ha, s'io non mi illudo, la verità di fatto, come premessa psicognoseologica di un monismo spiritualistico che non è unilaterale perchè nella *dinamicità* del Reale contempera l'esigenza dell'Assoluto nel suo indefettibile innesto col relativo, e la conciliazione dell'universale con l'individuale che è il vero universale concreto.

L. Weber intitolò un suo libro: *Vers le positivisme par l'idéalisme absolu*. Questo lavoro sulla verità di fatto potrebbe avere un sottotitolo analogo a quello del libro del Weber: *Verso l'idealismo concreto per mezzo dell'empirismo intuizionistico*.

APPENDICE I

DUE CONCEZIONI ANTAGONISTICHE DI FILOSOFIA DELLA RELIGIONE

LA FILOSOFIA DELL'AZIONE E LA FILOSOFIA DELLO SPIRITO COME ATTO PURO ALLA STREGUA DELLA VERITÀ DI FATTO

Comunicazione letta al Congresso Internazionale di Filosofia in Napoli il 7 maggio 1924

L'ideale faticosamente perseguito dal pensiero è — a distanza di secoli — quello stesso che dogmaticamente formulava l'antico Parmenide di Elea: τὸ γαρ αὐτὸ νοεῖν ἐστίν τε καὶ εἶναι (1) Come la verità di fatto è il punto di partenza psicologico sottostante, come dato inevitabile, a tutte le ricerche filosofiche, così, come l'altra faccia della medaglia, l'aforisma parmenideo, vuole essere la meta definitiva di quelle ricerche. Ed è soggetto a quella stessa varietà di progressive interpetrazioni alle quali è soggetto quel punto di partenza; emerge da questo come la sua interpetrazione metafisica ultima. Tutta la storia della filosofia si svolge attorno a questi poli del pensiero e siffatto svolgimento è appunto il pensiero autocosciente che si valuta di grado in grado sempre più profondamente. Nel suo punto di partenza il pensiero si valuta come mera passività e ricettività, come semplice *avvertimento* di alcunchè di estrinseco che trascende il soggetto. Il progresso filosofico vuole essere lo sforzo che il pensiero compie ad adeguarsi all'Essere, a farlo suo, ad eliminare, o, almeno, a menomare la trascendenza dell'oggetto, a dimostrare che questa può conciliarsi con l'esigenza immanente ad esso pensiero d'inserirsi nell'Essere, anzi, di mettersi in perfetta equazione con esso, in modo che si possa legittimare ogni affermazione cogitativa come una rivelazione dell'Essere. Il che è evidente che allora potrebbe riuscire pienamente quando il pensiero fosse considerabile come un'autorivelazione dell'Essere, come una crisi attraverso la quale la realtà diventi cosciente di sè.

Or non è da escludersi che la *verità di fatto* (2) nelle sue fasi di svolgimento, confermandosi e sempre più spiegandosi, ci conduca legittimamente a conchiudere che il pensiero è una progressiva rivelazione che l'Essere fa di sè a sè stesso. Essa, che, nella sua espressione iniziale, è avvertimento, o rivelazione (*intuizione*) implica altresì una immanente interpetrazione (*giudizio*) da cui lo stesso avvertimento formalmente dipende come da una maggiore rivelazione senza la quale la prima sarebbe senza valore, come se non fosse. Può essere erronea una interpetrazione, ma non apparisce tale se non ad una successiva interpetrazione, che chiarisce l'errore come un momento della verità ulteriormente raggiunta. In quella discriminazione, che è la coscienza, l'interpetrazione è immanente e sottostante ad entrambi i termini dell'avvertimento — soggetto avvertente ed oggetto avvertito — ed il progresso gnoseologico è contrassegnato da un crescente emergere della interpetrazione, come il profondo soggetto che

si cela nel soggetto empirico, ch'è, in fondo, oggetto anch'esso: oggetto, voglio dire, di un più profondo avvertimento, ch'è, appunto, l'autocoscienza, come autorivelazione che quel soggetto sottostante fa a sè stesso, attraverso singoli momenti che costituiscono una serie giammai compiuta. Questa autorivelazione è altresì, una autoposizione ed una autolimitazione; l'Essere, cioè, si rivela in un aspetto essenzialmente dinamico — o statico-dinamico, — quando quella verità di fatto, dalla quale emerge l'interpetrazione come una sua discriminazione, si ricostituisca, attraverso a tale interpetrazione, nel suo valore integrale, che è *pratico*, tanto a *parte ante*, quanto a *parte post* della discriminazione medesima. Già questa considerazione dell'*ante* e del *post* è alcunchè di transeunte e di fenomenico, che, ad intermittenze, apparisce e sparisce riassorbito nell'Essere integrale senza tempo e senza limite al quale tende, come alla sua meta definitiva, la sempre rinascente interpetrazione emergente dalla verità di fatto. Quell'*ante* e quel *post* sono *fatti*, sono prodotti di attività pratico-teoretica, prodotti, per dir meglio, del Fare, rotto da intermittente conoscenza, il cui oggetto presentasi, appunto, come l'*ante* constatato dalla conoscenza, che vi s'inserisce per accrescerne la complessità successiva e progressiva. La conoscenza nel suo primo apparire è, appunto, constatazione (avvertimento), e nella constatazione quell'*ante*, che è il Soggetto assoluto trascendente, ma, altresì immanente nel soggetto empirico, apparisce come oggetto trascendente, ma per ricostituirsi soggetto operante, che è, infine, l'Essere statico-dinamico, cioè, l'universa realtà dinamica in continua tensione. Basta ora, considerare che quella certezza, riposta dalla realistica conoscenza ingenua nell'oggetto, rivelasi ad una più profonda e matura interpetrazione come immanente nello stesso soggetto empirico, per intendere come qui, solo qui, nell'autocoscienza empirica, l'apparire sia tale da coincidere, sia pure per un attimo, nelle intermittenze gnoseologiche del Fare, con l'Essere, e come quell'*attimo* di coincidenza sia sufficiente per dare al soggetto empirico la rivelazione del valore che gli viene dal Soggetto assoluto (Essere statico-dinamico) ma, altresì, l'illusione di una sua identificazione con questo, di una identificazione, cioè, del finito con l'Infinito (in una serie giammai compiuta di autorivelazioni e di autolimitazioni), illusione presto smentita dall'avvertimento indefettibile e rinascente del bisogno di sempre ulteriori determinazioni. Quell'*ante* e quel *post* sono ciò che l'interpetrazione, emergente dalla verità di fatto, considera come due suoi limiti, uno dei quali è oltrepassato e l'altro è oltrepassabile: entrambi, appena fissati dall'interpetrazione, sono oggettivati, mentre quella chiede ben più, chiede l'Essere *senza tempo*, che non può in alcun modo oggettivarsi. Ora l'oggetto — ch'è nel tempo — è nascimento, *natura*. Quel ch'è fuori del tempo, quel ch'è postulato dell'azione nelle sue intermittenze gnoseologiche, vuole essere soprastante alla natura — il *sovrannaturale*. Questo è, bensì, trascendente, ma non *oggetto:* è soggetto, non empirico, ma assoluto, che, quantunque trascendente il soggetto empirico, pur gli è immanente, è il suo essere dinamico, è il sovrannaturale che *crea* la

natura come serie interminata delle sue autorivelazioni che sono altrettante autolimitazioni superate continuamente da una immanente autoposizione.

Or questa interpetrazione, più o men chiaramente intravista, è sottostante ad ogni dottrina filosofica, ma non può conchiudersi in una formola teoretica, poichè il suo contenuto sfugge alla oggettivazione, per essere esso il soggetto stesso nella sua dinamicità pratica, sicchè è *Pensiero-Vita* piuttosto che *Pensiero-conoscenza*. Ma, quando cede al prepotente bisogno della oggettivazione, il soggetto empirico n'è come abbagliato. Vedasi nell'*Azione* del Blondel il principio del capitolo dove l'A. (3) parla di Dio, del suo rivelarsi al soggetto empirico. In quel momento, appunto, sorge la religione come vita piuttosto che come teoretica contemplazione: quest'ultima è facilmente vinta e assorbita dalla filosofia; non l'altra. Ma religione e filosofia non contrastano quando, come ben videro i pensatori dell'ultima fase della Scolastica, siano mantenuti ben distinti i rispettivi campi di azione; quello dell'azione conoscitiva — *fides quaerens intellectum*, ch'è propriamente filosofia, e quello dell'azione definitiva nella quale riconvertesi la prima, ch'è solo un'intermittenza in seno alla seconda — *intellectus quaerens fidem*.

Se quella interpetrazione ch'emerge dalla verità di fatto come un più profondo avvertimento sottostante alla discriminazione dei termini — soggetto ed oggetto — dell'avvertimento empirico è la molla dell'oggettivazione — e, in tal senso, può dirsi funzione *produttiva* di entrambi quei termini nella *forma della conoscenza* — da altra parte, come fonte di certezza inoppugnabile, essa non è produzione, è rivelazione dell'Essere, è, per dir meglio, autorivelazione del Soggetto assoluto nella *forma* dell'*autocoscienza*, dove il soggetto empirico (il soggetto-oggetto, il *me*) solo praticamente, non gnoseologicamente, coincide con l'Io, nel senso che la coincidenza è una autolimitazione promotrice di ulteriore progresso a nuove e inesauribili autolimitazioni, è, insomma, il *vivere* che primeggia sempre sul *philosophari* e al quale questo tende ad adeguarsi, ma non si adegua mai pienamente. Certo quell'Essere intravisto progressivamente nelle intermittenti rivelazioni gnoseologiche noi l'oggettiviamo o idealizziamo in qualche modo e perfino lo degradiamo fino al livello dell'azione superstiziosa e del pensiero mitologico. E, per questo rispetto, il progressivo *philosophari* è il colpo di ala onde ci liberiamo da quelle nebbie che velano alla conoscenza la dignità e il valore dell'Essere, accessibili, in margine alla conoscenza, soltanto all'intimità del sentimento. In questo senso appunto la filosofia s'inserisce nell'Essere, che non è un presupposto, alcunchè di estrinseco, ma è Vita immanente nel Pensiero, il quale, a sua volta, dalla sua posizione ingenua, come verità di fatto, svolgendosi, si lascia dalla vita riassorbire, per emergere daccapo, propulsore di un perenne progresso. Il mistero è qui appunto: in questo innesto dell'Essere nel processo fenomenico, del sovrannaturale nel naturale. Ma questo mistero, lungi dall'esser chiarito, è reso più buio dalla filosofia intellettualistica che scinde — nell'astratta conoscenza oggettiva — in

due termini l'Unità autorivelantesi, e dei due termini — soggetto e oggetto — nei quali quella Unità gnoseologicamente (empiricamente) si distingue, persiste a prescegliere l'oggetto come indice dell'Essere, laddove tutto un movimento di pensiero, che fa capo ad E. Kant, ci addita il soggetto come la fonte viva delle rivelazioni fenomeniche.

È risaputo come fino ad E. Kant, non ostante frequenti ed intermittenti esigenze immanentistiche, la posizione ed orientazione della ricerca filosofica sia tutta dominata dalla preoccupazione di salvare l'assoluta oggettività della conoscenza, cioè la verità considerata come trascendente il soggetto empirico, che, a sua volta, è considerato come affatto passivo e ricettivo rispetto all'Essere. Le due grandi direzioni del pensiero filosofico prekantiano — il sensismo o empirismo e l'intellettualismo o idealismo — differiscono l'una dall'altra solo per quel che si riferisce all'Essere o all'oggetto — sensibile per la prima, soprasensibile per la seconda — non per quel che si riferisce al soggetto dichiarato passivo da entrambe: la loro differenza cioè non è psicologica, ma soltanto metafisica; sono entrambe realistiche, o come diceva Bertrando Spaventa (4), *ontistiche*. Vi è, sì, attraverso la storia della filosofia, un immanentismo empirico, che dichiara soggettive le qualità sensibili, come un immanentismo intellettualistico, che dichiara innate alcune idee nel soggetto empirico, ed altre addirittura fattizie, ma, in definitiva, l'Essere è fuori del soggetto, questo ne patisce l'azione, e, se reagisce, la sua reazione è da considerarsi come scoria della quale bisogna purificare la conoscenza, se si vuol renderla affatto oggettiva secondo il criterio dell'*adaequatio rei et intellectus*. Che l'Essere, la verità, non sia fuori del soggetto è un'intuizione essenzialmente cristiana (*in interiore homine habitat veritas*) balenata al pensiero medievale che non riesce a tenerla ben ferma, energicamente riaffermata al principio dell'età moderna da Cartesio (*cogito, ergo sum*) ma anche da lui, nell'ulteriore svolgimento metafisico della sua dottrina, perduta di vista; tradotta finalmente in dottrina gnoseologica da E. Kant, ma non senza residuo di trascendenza (la *cosa in sè*, o *noumeno*); svolta progressivamente dalla filosofia postkantiana dell'identità, fino all'idealismo assoluto di Hegel, nel quale, non di meno, permane il trascendente Logo presupposto alla Natura e la Natura presupposta allo Spirito, che ritorna finalmente al Logo eterno, il cui processo è fuori del processo fenomenologico della coscienza.

Perchè persiste questo residuo trascendente?

La *verità di fatto* ch'è il criterio assunto esplicitamente dal Blondel (e ch'è il criterio sottostante ad ogni dottrina filosofica nel suo punto di partenza) è il soggetto empirico in rapporto con l'oggetto empirico, e vuole essere, nella elaborazione a cui progressivamente l'assoggetta l'interpetrazione filosofica, alcunchè di metempirico — l'Essere — da chiamarsi, o *trascendente* (ed è questa l'interpetrazione volgare ed ingenua, ricorrente, altresì, nel fondo della maggior parte di dottrine che si dicono, ma non sono realmente immanentistiche), o *immanente*, come attività insita nel soggetto stesso conoscente e producente il mondo fenomenico che vi si riadduce tutto

senza alcun residuo oggettivo ontologico, o, infine, trascendente e immanente ad un tempo, quando questo residuo incoercibile sia il fondo inesauribile del soggetto stesso nella sua perenne rinascente autoposizione ed autolimitazione.

Il dibattito non è fra la prima di queste tre posizioni dottrinali, ormai definitivamente superata, e la seconda, ma fra questa e l'ultima. Cioè il dibattito è ormai da porsi in questi termini; nell'autoposizione del soggetto (*conoscente*, s'intende) ci è qualcosa che trascende ogni autolimitazione o determinazione gnoseologica?

C'è — risponde M. Blondel — ed è il Fare, l'Azione, come principio trascendente e, ad un tempo, immanente nel soggetto conoscente. Non c'è — risponde G. Gentile — non ci è che il Pensiero, anzi il conoscere stesso, come atto puro, pensiero *pensante*, non pensiero *pensato*. « Il metodo dell'immanenza... consiste nel concetto della concretezza assoluta del reale nell'atto del pensiero » dice Giov. Gentile nella sua *Riforma della dialettica* (5). Questo atto — egli dice — « si trascende quando si cominci a porre qualche cosa (Dio, natura, legge logica, legge morale, realtà storica come insieme di fatti, categorie spirituali o psichiche di là dall'attualità della coscienza) che non sia lo stesso Io come posizione di sè, o, come Kant diceva, l'Io penso. Il metodo dell'immanenza è il punto di vista e la legge dell'idealismo attuale, e non ha che fare perciò col metodo omonimo di quella filosofia dell'azione che crede di poter muovere bensì dall'atto spirituale, ma nel supposto che la realtà sia fuori di esso. Questo metodo non è, evidentemente, un nuovo organo di conoscenza, ma un principio e insieme un desiderio di ulteriore conoscenza ».

È questa la dottrina che può fronteggiare la filosofia dell'azione del Blondel e della quale lo svolgimento ulteriore del pensiero blondelliano deve necessariamente considerare l'impostazione e la portata. Così come, a sua volta, la dottrina gentiliana del conoscere come atto puro non può non tener conto sufficiente della profonda esigenza pratica additata dal Blondel ed insita e palese sovrattutto nella funzione religiosa, che, se sia mutilata di siffatto valore, riesce facilmente superabile dalla filosofia, perchè non è più veramente *pensiero-vita*, ma già forzatamente ridotta, fin da principio, a semplice *pensiero-conoscenza*.

***

Tra le due dottrine grande è l'apparente affinità di principio. Il *pensiero attuale* dell'una ed il *pensiero-vita* dell'altra pare che si equivalgano; se non che il primo si traduce nel *puro conoscere;* l'altro si inserisce nella realtà trascendente dell'azione, rispetto alla quale il conoscere è come un reale nel reale (6), cioè un reale derivato che rifluisce sulla sua fonte per emergere da capo in un ulteriore e più complesso svolgimento di quello. Rispetto all'Essere, poi, l'Idealismo attuale lo nega riadducendolo al Pensiero pensante; per la filosofia dell'azione, l'Essere è postulato come fondamento dell'azione, come

realtà, che, mentre è immanente, come premozione, nel soggetto empirico, pur lo trascende; sicchè il pensare è lo sforzo — sempre inadeguato — del soggetto tendente ad adeguarsi al suo fondamento: l'Essere. La Filosofia dell'azione non esce, come non escono le altre dottrine criticate dal Gentile, dalla orientazione critica espressa dallo aforisma parminideo. Solo l'Idealismo attuale esige un'immanenza che sia assoluta negazione di ogni *presupposto trascendente* (7). L'idealismo attuale, adunque, nega l'Essere statico presupposto dal pensiero volgare e dal dommatismo, nega la scissione tra Pensiero ed Essere; quello non è il vano sforzo di raggiungere una meta trascendente; ha in sè, o, meglio, riadduce a sè l'Essere, non nell'antico aspetto statico, ma nello aspetto dinamico, non come suo contenuto (pensiero *pensato*) ma come sua perenne auto-posizione (pensiero *pensante*); quel che è più, nega l'Essere anche come soggetto universale presupposto dal soggetto singolo; nell'individuo è immanente l'universale; o, meglio, l'individuo come soggetto è oggetto empirico, anche esso, tra gli altri oggetti, fatto tale dal pensiero pensante nel momento in cui volgesi in pensiero pensato polarizzandosi nei due termini del rapporto gnoseologico.

Ma questo pensiero in atto così affermato non si sottrae all'inevitabile punto di partenza di ogni ricerca filosofica: la verità di fatto.

Un grande filosofo italiano, maestro della generazione che ci ha preceduto, promotore in Italia di quell'idealismo oggi così efficacemente rinnovato da Giovanni Gentile, che, meglio degli immediati discepoli, ha, può dirsi, raccolta dalle sue mani la fiaccola da lui agitata durante la vita, lasciò scritto (8) in un suo notevole saggio, del 1874 « Idealismo o Realismo? » queste parole: « Bisogna studiare quello che abbiamo dinanzi *immediate* come fatto. E non trascendere *immediate* il fatto ». E a proposito della distinzione gnoseologica « soggetto oggetto » insiste sulla necessità di studiarla come è *data*. « Si tratta della forma com'è *data*. Ora questo studio della forma (delle forme successive della distinzione) nell'oggetto e in sè stessa — sola via, ripeto, immune da presupposti metafisici — è la ricerca propria ed appropriata del criterio... ». Cioè, *lasciar parlare il fatto stesso*, che finisce per rivelare il *valore*, che lo supera, ma gli è pure immanente.

Si parte, dunque, inevitabilmente dal soggetto empirico e dall'oggetto empirico stretti tra loro da un rapporto, che, nel punto di partenza della ricerca, è un *fatto* prima di essere un *valore*. È un fatto: cioè, l'interpetrazione iniziale del rapporto è quella di un semplice avvertimento. Ma bisogna lasciar parlare il fatto stesso; l'interpetrazione nel suo svolgimento progressivo non deve essere preoccupata da presupposti metafisici; alla valutazione metafisica si deve giungere attraverso una elaborazione che sia il fatto stesso elevantesi dal primo albore della coscienza all'auto-coscienza. Qui sarà possibile, e si dovrà, anzitutto, soddisfare l'esigenza — implicita fin nel primo *avvertimento* — della ricerca dell'Essere e delle sue determinazioni e, altresì, la serie dei maggiori sviamenti possibili dalla ve-

rità di fatto nel suo tradursi in *valore*. Ed è sempre il rispetto alla *verità di fatto* da riguardare in questa nuova fase del suo svolgimento, il criterio da seguire per evitare gli sviamenti. Non basta dichiarare e mostrare l'erroneità di una interpetrazione di quella; occorre che la nuova interpetrazione che le si sostituisce ne conservi l'anima, che è la verità di fatto, da cui inevitabilmente muove; la conservi, cioè, spiegando la verità di fatto — che è sintesi nativa — con un'analisi che la disintegri in modo da render possibile una sua più larga e più salda redintegrazione. Spesso, assai spesso, invece, si danno della verità di fatto interpetrazioni che sono stiracchiature o vere e proprie mutilazioni.

Giustamente il Gentile determina il pensiero vero (quantunque soggetto pur sempre ad errori superabili, che sono altrettanti momenti necessari della verità) come il pensiero concreto o attuale, come pensiero pensante, come pensiero-azione. E qui la tesi blondelliana pare che faccia tutt'uno con quella del Gentile. Ma questa stessa determinazione poggia inevitabilmente sulla verità di fatto iniziale, sul vivo, profondo avvertimento che l'uno e l'altro dei due pensatori hanno del rapporto tra il Pensiero e l'Essere. Senonchè il dichiarare valore definitivo di tale pensiero il puro conoscere menoma quella iniziale verità di fatto che è il pensiero-azione. Il conoscere è certamente *un* fare, non *il fare*. Non può convertirsi la proposizione. Il fare non risolvesi tutto nel conoscere; vi approda in fasi intermittenti; è attività formativa dell'oggetto e del soggetto empirico (del conoscere); ma, per ciò appunto, è ben più; è l'Essere del pensiero pensante; è la sua dinamicità o attualità che nell'auto-coscienza (*specchialità* a cui giunge lo svolgimento della verità di fatto iniziale) rilevasi come auto-limitantesi nel conoscere, sicchè rimane fuori dell'auto-limitazione il pensiero stesso, in quanto principio di siffatta attuazione. Il valore dell'azione è ben più esteso di quello del conoscere; l'azione, come conoscere, dà l'essere *ideale* all'oggetto e al soggetto empirici, ma essa, come principio, è il soggetto assoluto o l'Essere *reale*, non semplicemente statico, ma statico-dinamico. In questa dinamicità, che si svolge, si inserisce il conoscere come un modo di quella che si ritorce su essa per dirigerne l'ulteriore svolgimento. E lo dirige fino ad un certo punto; è più esatto il dire che lo aiuta; la fonte primigenia di esso è pur sempre l'Essere reale — è l'azione. Del resto quando il pensiero concreto (pensante), unica realtà attuantesi nel conoscere, nel rapporto gnoseologico, del quale esso è l'unità che pone i termini, non ha nè davanti nè dietro a sè un reale come fondamento o come meta, ma l'ha in sè stesso, per quanto si svaluti la fede nell'oggetto ed anche nel soggetto empirico non può non riaffermarsi continuamente la fede che il pensiero ha in se stesso come soggetto assoluto, che, come tale, non può non trascendere il rapporto gnoseologico, pur essendogli immanente. E che altro resta al soggetto, in questa sua autoposizione, che sia indice fenomenico, adeguato della sua realtà, se non l'azione, il *Fare*? (9).

Ma questo stesso *Fare*, che è il pensiero attuale, non deve essere neanche esso, secondo la dottrina del Gentile, presupposto al conoscere; esso stesso è il conoscere puro o concreto, il conoscere nel suo farsi. Il quale cede, è vero, al momento della astrazione oggettivatrice, ma per rifluire nella sua concretezza immanente, chiudendovisi, così, come in un circolo, il pensiero filosofico. Non da un circolo, invece, ma da un cicloide (10) è raffigurato dal Blondel il corso del pensiero-azione. E si intende: l'azione è realtà trascendente, per quanto altresì immanente nell'uomo; deriva da una sinergia misteriosa di Dio e dell'uomo, del soprannaturale e del naturale, della grazia (premozione) e della libertà. Ora, per il Gentile la grazia costituisce un problema insolubile, che riproduce nel nuovo spirito cristiano la difficoltà antica ed insormontabile dell'essere parmenideo trascendente opposto al pensiero. Non si esce da tal difficoltà che cadendo nell'una o nell'altra delle due opposte sirti che furono per il pensiero cristiano il pelagianismo ed il giansenismo (11), due estremi che si equivalgono. L'aver dato risalto e preminenza alla volontà rispetto all'intelletto è, secondo questa dottrina, merito del cristianesimo; l'aver concepito intellettualisticamente la volontà, il suo difetto. Di qui parrebbe doversi conchiudere che il fare, la volontà, sia tutto lo spirito, immanente nell'uomo e trascendente ogni sua determinazione gnoseologica. Ma questa distinzione tra volontà ed intelletto, che, nella dottrina del Blondel trova la sua formola gnoseologica appunto nell'aspirazione, giammai pienamente soddisfatta, ad una *adaequatio voluntatis et intellectus*, è recisamente negata dalla dottrina del Gentile (12), perchè « una volta accettata la relazione intellettualistica dello spirito verso la realtà, non è possibile più correggerla con espedienti estrinseci, come quello di una volontà aggiunta all'intelletto ». Qui si fa la critica di dottrine come quelle di Cartesio e del Rosmini, che, per quel che si riferisce alla quistione gnoseologica, possono ben dirsi eclettiche tra le intellettualistiche e le volontaristiche. Parrebbe doversi dare il valore definitivo alla volontà. Ma il Gentile insiste: « Se lo spirito è intelletto, è tutto intelletto. E la volontà allora davvero è volontà quando è pure essa stessa intelletto », o, come propriamente è da intendersi in tale dottrina, conoscere puro. Qui riappare cristianamente trasformato, cioè profondamente rinnovato, lo aristotelico νόησις νοήσεος come pensiero produttore, anzi, creatore; che è pure il segno a cui tende la dottrina blondelliana.

Ho voluto rapidamente adunare come in un quadro prospettico le maggiori analogie — cioè affinità e divergenze — tra le due dottrine. Unico è lo spirito che le informa, spirito essenzialmente cristiano nutrito di lucida critica delle posizioni speculative precristiane. Questo fondo comune spiega le affinità tra le due dottrine. Come spiegare le divergenze?

***

Il punto di partenza delle ricerche filosofiche — vedemmo — non può non essere quel che apparisce come dato da interpetrare. Le differenze nei risultati di esse non possono dipendere che dal criterio che si segue nella interpetrazione. La *verità di fatto* come criterio sottostante fin dal punto di partenza delle ricerche e al quale si commisura l'interpetrazione nel suo svolgimento progressivo è, anzitutto, *avvertimento indubitabile di alcunchè da determinare*. L'interpetrazione consiste appunto in questo sforzo di adeguare le determinazioni all'avvertimento del dato; e già il dato stesso dichiarato oggetto di avvertimento è l'interpetrazione che costituisce il punto di partenza delle ricerche. Quanto più profondo è l'avvertimento, tanto più difficile riesce l'interpetrazione e tanto maggiore è la possibilità di sviamenti. Non di meno è sempre un nuovo approfondimento della verità di fatto, alla quale si tenta commisurare l'interpetrazione, la conseguenza benefica di tali sviamenti o errori, i quali son dichiarati tali da nuova e più adeguata interpetrazione che li supera. Son due funzioni che con la loro interferenza costituiscono la verità di fatto al punto di partenza, come *dato*, e tendono a ricostituirla nello svolgimento progressivo del pensiero, come *Essere*. Quale delle due funzioni prevalga definitivamente è questione controversa. Certo l'interpetrazione è sovrana nella sfera formale del pensiero. Ma ciò non significa che in filosofia l'ultima parola spetti ad una interpetrazione che assorba in sè l'avvertimento senza alcun residuo. Piuttosto è da dire che mentre da una parte l'interpetrazione stessa ha in sè inerente il suo stesso avvertimento che lo segue come l'ombra segue il corpo, d'altra parte la luce ch'essa attinge e diffonde su quell'ombra ha valore d'ipotesi che l'avvertimento, appunto, se vi si commisura, converte in tesi. Il problema filosofico — quello, cioè, del rapporto tra l'essere e il pensiero — è perenne per l'inesauribile profondità dell'avvertimento al quale non si adeguano le determinazioni. Ma queste ne illuminano sempre nuovi e particolari aspetti. Non abbiamo mai la soluzione integrale e definitiva, ma sempre nuove e particolari soluzioni. Ben fu detto essere il problema filosofico un perenne problema donde come da feconda matrice emergono continuamente particolari problemi le cui soluzioni ne producono altri e poi altri ancora. Tale è la condizione del pensiero, per quel che si riferisce alla sua funzione *interpetrativa* rispetto all'avvertimento.

L'ipotesi di un pensiero che non sia soltanto sforzo d'interpetrazione del dato, ma sia attività creatrice di tutto un mondo nel quale essa si riveli a sè stessa, può ben essere adeguata all'avvertimento religioso che uno spirito limitato può avere ripiegandosi su se stesso e trovando in sè immanente il principio creativo del quale esso è un momento astratto. Ma eliminare la innegabile trascendenza di tale principio non è possibile ad uno spirito limitato, non è possibile, cioè, a chi rimanga fedele a quel punto di partenza, ch'è la verità di fatto.

Ma che cosa è uno spirito limitato da alcunchè di trascendente, che pur gli è immanente, se non la transeunte ed astratta negazione di quell'infinito che l'avvertimento intravede come il tutto dell'uomo, come la fonte primigenia della serie indefinita delle finite manifestazioni progressive costituente il mondo fenomenico; in breve, come l'Essere reale statico e dinamico ad un tempo? Ma quella negazione è l'indice appunto della dinamicità dell'Essere; è la molla dello svolgimento delle progressive sue manifestazioni; senza di essa l'Essere sarebbe come se non fosse, non si rivelerebbe a sè stesso; con essa e per essa si rompe la staticità e si approda alle autorivelazioni per le quali l'Essere si oggettiva, cioè si limita, ma dal limite stesso trae nuovo incentivo a ritornare a sè stesso per riattingere materia di nuove e progressive autorivelazioni. La verità di fatto è, dunque, sì, il punto di partenza inevitabile della ricerca, un punto di partenza psicologico e religioso piuttosto che filosofico; e il punto d'arrivo dello svolgimento della ricerca — l'*unico necessario* del Blondel — è il vero *primo* di valore metafisico. Ora perchè collimino fra loro Religione e Filosofia al Blondel basta che questo *unico necessario* sia l'inevitabile rivelazione al soggetto (empirico) di ciò che gli appare oggetto trascendente. Senonchè, per essergli immanente, oltrechè trascendente, rivelasi come il vero soggetto, come soggetto assoluto creatore, sicchè può dirsi che quella che al soggetto empirico è rivelazione, è, per il Soggetto assoluto, vera e propria autorivelazione.

Non basta, dunque, dichiarare necessaria, nello svolgimento pieno della verità di fatto, quella rivelazione al soggetto empirico; bisogna altresì dichiararla necessaria, come autorivelazione, anche a Dio. — Solo così Religione e Filosofia si accordano — ma in questo accordo la filosofia non va oltre la constatazione di questa necessaria autorivelazione del soprannaturale nel suo innestarsi all'ordine naturale. — Il che mi pare potersi desumere da alcuni punti notevoli dello studio del Blondel sull'*apologetica e il metodo della filosofia nello studio del problema religioso* (13).

La parte preponderante in questo accordo tra filosofia e religione, è pratica, non teoretica. « Il progresso della nostra volontà ci costringe alla confessione della nostra insufficienza, ci conduce al bisogno di un sovrappiù, ci dà l'attitudine non a produrlo o a definirlo, ma a riconoscerlo e a riceverlo, ci apre ...come per *grazia preveniente* questo battesimo di desiderio, che, supponendo già un tocco secreto di Dio, rimane dappertutto accessibile e necessario anche fuori di ogni esplicita rivelazione, e che, nella rivelazione stessa, è come un sagramento umano immanente all'opera divina. E se infatti per quelli stessi che non possono essere istruiti che dalla natura vi sono dei succedanei all'atto soprannaturale, è anche una conseguenza di questa esigenza segreta che fa che tutti incontrino forzatamente i dati del problema e i mezzi di risolverli... Ecco perchè, se rifiutiamo il sovrannaturale, non per questo possiamo sopprimere le conseguenze del rifiuto « *Car si notre nature n'est pas chez-elle dans le surnaturel, le surnaturel est chez-lui dans notre nature* ».

E, nella questione della realizzazione del necessario, questo necessario è, sì, determinato scientificamente, ma la realizzazione dipende da un altro elemento estraneo alla scienza. « *Solo la pratica effettiva della via taglia, nel segreto di ciascuno, la quistione dei rapporti dell'anima con Dio* ».

Questo primato che il Blondel dà alla pratica effettiva non è da confondere con quello Kantiano della pura ragione pratica. Questa è pur sempre filosofia: quella approda alla religione. Così rimangono distinti i due dominii, e l'apologetica, se vuole essere filosofica, risalendo fino agli schemi della ragione, non accetta alcuna eteronomia nella quale non veda come la garenzia, la dipendenza o l'estensione della sua autonomia. E « se è vero che la filosofia non può sviluppare la sua completa autonomia, se non a condizione di abbordare tutto il problema religioso, non può farlo utilmente che a prezzo di una intransigente e gelosa discrezione...: *non libera nisi adiutrix, non adiutrix nisi libera philosophia* ».

Ma questa formula, in cui vuole essere, ma non è veramente superato il separatismo tra religione e filosofia della fine del Medio Evo e del principio dell'età moderna, se può bastare alla religione, non basta, non può bastare alla filosofia. Dico alla filosofia contemporanea, che da Kant in poi è orientata verso il soggetto, del quale si rivendica l'attività fattiva, disconosciutagli dal pensiero antico. Quell'*unico necessario* — ripeto — in tanto è necessario in quanto non sia estrinseco ma immanente all'uomo: il che vedemmo derivare dalla posizione stessa blondelliana del sovrannaturale che è *chez-lui* nel naturale. Ma da ciò segue altresì che la rivelazione non è veramente quella dell'unico necessario se non è essa stessa necessaria tanto al rivelantesi quanto a chi cerca ed ottiene la rivelazione; se no, è contingente; potrebbe non essere. Infatti solo quando il pensiero non può negare alcunchè senza negar se stesso, cioè, solo se l'oggetto che afferma gli è così immanente da esser come il suo intimo, la sua affermazione è veramente necessaria; quell'oggetto non solo *è* ma *deve* essere; la verità di fatto nel suo successivo esplicarsi finisce per chiarirsi come *valore*.

Per questo rispetto pare — ed è — più veramente immanente al fondo del soggetto empirico, e rilevasi, infine, come valore, l'atto puro o pensiero pensante del Gentile. Senonchè, rispetto al conoscere, esso, come sua radice, è, altresì, trascendente, come quello che si sottrae perennemente ad ogni determinazione gnoseologica della quale è il promotore. Nell'azione — osserva giustamente il Blondel — abbiamo un valore che trascende il conoscere.

Se il *pensiero attuale*, o il *conoscere puro* del Gentile fosse una semplice denominazione diversa di quel che il Blondel dice *azione* o *pratica*, la quistione sarebbe puramente verbale. Ma qui, invece, riappare, in veste nuova, l'antica questione della distinzione tra volontà e intelletto. E se è vero — come dice il Gentile nel luogo citato della sua Logica — che una volontà che presuppone l'intelletto, finisce per essere anch'essa un intelletto, che, al modo della filosofia an-

tica, presupponga l'Essere (la natura, e — si può dire — nei termini in cui la quistione è posta dal Blondel — anche il sovrannaturale) sicchè si ricade, in tal modo, nell'antico dommatismo, d'altra parte non è men vero che solo la pratica ha tale estensione da evitare quella viziosa separazione subordinando a sè l'intelletto come un suo momento — quello della discriminazione tra il *fare* ed il *fatto* — nel quale il fare è il fondamento del conoscere, come autorivelazione di un soggetto assoluto (trascendente, sovrannaturale) a se stesso, ed è ad un tempo *autoctisi*, mediante l'infinita serie creativa di fatti od oggetti, tra i quali sono, altresì, da comprendersi i soggetti empirici. Solo così, da una parte, l'immanenza è veramente tale, e la verità di fatto può esplicarsi senza presupposti estrinseci, e, infine, religione e filosofia si distinguono senza separarsi. Così pure, se vera necessità è quella che si concilia con la libertà (14), non l'intelletto l'esprime adeguatamente, ma la volontà, nella quale può ben rientrare quell'*amor Dei* spinoziano, ch'è *intellectualis*, ma è sovratutto *amor*. Così la *grazia* del dogma cristiano acquista un significato filosofico, che non infirma il teologico. Nell'unità indiscriminata che è il reale come soggetto assoluto campeggia la pratica, l'*amore*, che l'intuizione cristiana attribuisce al Creatore, causa infinita autorivelantesi nella infinita serie fenomenica che è il suo effetto. E questo che diciamo dal punto di vista filosofico chiarisce ed integra il punto di vista psicologico-religioso, che la verità di fatto ci addita come limitatezza postulante l'infinito, come natura postulante il sovrannaturale. Questi due punti di vista — il filosofico-metafisico del Gentile e quello psicologico-religioso del Blondel — s'integrano reciprocamente, così come, nello svolgimento storico del pensiero, la *Religione* e la *Filosofia*.

***

La religione emerge dalla verità di fatto come il punto di partenza storico del pensiero che approda alla filosofia, ma, altresì, come una perenne fonte da cui quella riattinge sempre nuova materia di determinazioni cogitative, onde s'illumina l'eterno mistero nei due inscindibili aspetti — statico e dinamico — della realtà, che si attua continuamente idealizzandosi per riconvertirsi in realtà progressiva. « Tale essere unico del pensiero, in cui la realtà è l'idea e l'idea è realtà, in cui cioè la realtà si idealizza in quanto si realizza, e l'idea si realizza per idearsi, questa è la necessità, il dover essere di ciò che ha valore. Una realtà non ideale è un fatto; e un fatto è un'idea non reale (idea platonica, in sè considerata, scissa dalla natura, che è innamorata della bellezza di lei e a lei quindi aspira). Ciò che non è un fatto, sibbene ciò che deve farsi, ed è bene farsi, male non farsi, ossia ciò che propriamente e solamente è necessario, è l'idea nel suo realizzarsi, la realtà nel suo idealizzarsi, è insomma lo spirito come unità dei due termini, che sono soltanto opposti e ripugnanti appena si esca dall'atto del pensiero e si getti lo sguardo nell'astratto oggetto

di esso » (15). Ma, così considerata, la religione non è teoria, è essenzialmente pratica; è la vita che giunge, sì, all'autocoscienza (alla filosofia), ma non si lascia totalmente assorbire da questa che è pur sempre teoria.

Dice G. Gentile (16) nei *Discorsi di religione*: « La religione si contamina con la filosofia. È evidente che la valutazione e quindi lo svolgimento storico della religione sarebbe impossibile se, in effetti, non avvenisse costantemente questa contaminazione, in cui la religione non è soltanto la religione di Dio, ma è la religione di Dio in quanto è religione dell'uomo, non è soltanto posizione immediata dell'oggetto, ma questa posizione in quanto realmente celebrata alla presenza del soggetto, e mercè la dialettica immanente dell'attività del soggetto. Nè la natura, nè Dio hanno storia, e la storia è della scienza della natura e della cognizione di Dio, ossia del pensiero nel cui seno nascono e si sviluppano tutte le scienze e tutte le religioni ».

Non si potrebbe più esattamente esprimere la necessaria concomitanza di religione e filosofia nella storia del pensiero. Discutibile piuttosto è la parte data alla religione, in siffatto svolgimento, dallo *idealismo attuale*. Secondo il quale, nel ritmo dialettico del pensiero, la religione è il momento dell'oggetto astratto davanti al quale il soggetto si annichila, la filosofia è il ritorno del soggetto da quella astrattezza alla sua concretezza. « Ma questo astratto per cui il concreto passa a fine di realizzare la sua concretezza, e per cui non potrebbe passare se esso non fosse concreto e quello astratto, questo astratto è la vita, o il contenuto della vita del soggetto; e senza di essa lo spirito sarebbe vuota soggettività: sarebbe, esso stesso, una astrattezza » (17). E più appresso (18) « ...l'idealismo attuale non attribuisce minore serietà all'atto del pensiero, onde Dio si attua ponendosi di contro al soggetto come oggetto: oggetto di adorazione. L'idealismo attuale vuole, sì, qualche cosa di più in quanto dimostra che questa astratta posizione, poichè è astratta, deve risolversi nel concreto. Ma questo concreto non deve escludere, sì contenere l'astratto. Non sarà il mero oggetto, ma come unità del soggetto e dell'oggetto, come vero, attuoso soggetto, deve essere pure oggetto. La filosofia però deve contenere la religione, deve dare la coscienza all'uomo di questa immanente necessità dell'inerenza della religione, e della presenza di Dio nella vita concreta dello spirito. Il suo progresso, grande progresso dello spirito umano, è conservazione ed incremento ». E, nella concezione della logica come teoria del conoscere, all'accusa mossagli di fare una filosofia teologizzante, risponde: « e perchè no? Soltanto che la teologia dei teologi non ha mai propriamente parlato di Dio, poichè i teologi non hanno mai conosciuto Dio, avendolo sempre presupposto, scambiandolo con la sua ombra. Che se teologizzare dovrà dirsi parlare comunque di Dio, non sarà poi un gran male, considerato che Dio più che il pensiero dei teologi è anche e sopratutto il pensiero costante di ogni uomo, che non si trastulli con giuochi dell'intelligenza, ma viva seriamente la sua vita in cui è impegnato l'universo e che gli fa sentire perciò il peso

di una divina responsabilità. Del resto che contano i nomi, le etichette, le caratteristiche? L'importante è pensare: τό φρονεῖν ἀρετὴ μεγίστη (19) E va bene: pensare *necesse est;* ma, nel ritmo dialettico del pensiero, religione e filosofia non sono soltanto astrattezza oggettiva e ritorno del soggetto alla sua concretezza; sono, sovratutto, *pratica* e *teoria*, vivere e filosofare.

Quel ch'è in esso pensiero di astratta oggettività, come teoria, vien modificato e corretto dalla pratica, che induce al ripiegamento il soggetto empirico su sè stesso; nel fondo dell'autocoscienza è la rivelazione di quell'unico necessario immanente, ma pur trascendente, che induce il pensiero alla formulazione di un monismo integratore di quel monadismo ch'è l'espressione ingenua cui approda la verità di fatto. Quando questo monismo voglia elevarsi a dignità filosofica — al pensiero *sub specie aeterni* — le monadi si rivelano come momenti distinti dell'unica realtà che nella indefinita serie di quelli celebra perennemente sè stessa. Ed è la pratica religiosa — non astrattamente individuale ma concretamente sociale (cattolica) — che riesce a questa redintegrazione filosofico-religiosa. La pura filosofia, sia anche quella che esprime il più recente risultato del suo svolgimento storico, è pur sempre teoria pura; il suo principio è Dio come ineluttabile soggetto che si afferma in noi pur sempre teoreticamente; quando si afferma, ben più efficacemente, nella pratica religiosa, è pensiero — vita, pensiero integrale. Questo necessario rapporto tra il principio monistico — Dio — e il punto di partenza monadistico che inevitabilmente inerisce alla verità di fatto, è, sì, postulato ma non chiarito dalla filosofia dell'azione, anzi lasciato in ombra come argomento pertinente alla fede rivelata. Il Blondel nella sua ricerca si può dire che guardi piuttosto la deficienza umana che non la sua integrazione: questa è postulata semplicemente. L'idealismo attuale, invece, guarda sopratutto questa integrazione che pone giustamente come principio filosofico, guarda Dio piuttosto che l'uomo considerato come individuo empirico. O, per dir meglio, il soggetto assoluto è fatto coincidere con l'individuo in modo da non potersene più nettamente distinguere.

« Il nostro errore gnoseologico e metafisico — dice il Gentile in una sua notevole lettera (20) nella polemica che ebbe con Benedetto Croce — era la concezione aristotelica dell'individualità intesa come particolarità... Laddove l'individuo nella filosofia idealistica iniziata da Kant è lo stesso universale in quanto esso è relazione con sè medesimo: spirito. La nascita di questo nuovo individuo è la morte dell'antico, però così dell'individualità di tutte le cose come di ogni spirito in quanto particolare ». E più in là: « io mi sono sempre più convinto che bisognava cambiare radicalmente il punto di partenza, ossia insistere fortemente sul principio di tutto l'idealismo moderno, del pensiero che non presuppone nulla perchè assoluto, e crea tutto. Non presuppone neppure il soggetto come suo antecedente: ma è il soggetto, come scoprì Descartes, distruggendo la vecchia distinzione di sostanza e attributo. Non ci sono io e il mio pensiero: ma io sono

il mio pensiero, che non è un essere, e tanto meno qualcosa, ma un processo. Fuori di questo processo non solo non ci sono Io, che tu fai soggetto, ora del vedere, ed ora dell'agire, ma non c'è niente, perchè tutto quello che si può pensare è posizione di questo processo, cioè, in concreto, lo stesso processo. Io sono particolare come cosa posta da questo processo. Ma il processo non pone nulla fuori di sè. E, poichè la verità sta in esso, io, in realtà, come processo, non ho nulla nè avanti nè indietro, nè accanto, neanche me volente; perchè questo me che non è lo stesso me attuato nel processo, è una cosa, un astratto che ha la sua verità nel processo, nel me che pensa... ». Non c'è dunque che il processo, la relazione che pone i suoi termini; niente altro. Ma — si può obiettare — questo processo è il vero soggetto, il soggetto concreto, assoluto, rispetto al quale sono astratti, cioè oggetti, tanto i soggetti empirici del realismo volgare e delle dottrine monadistiche, quanto il Dio della religione volgare e del Teismo trascendente. Questo processo, si può dire, è il vero Dio « come tutto, l'infinito... questo concreto oltre il quale non sarà più davvero possibile spingersi ». Senonchè nei *Discorsi di religione* (21), dove il Gentile si fa questa obbiezione, subito la si respinge come quella che « non può derivare che da inesatta intelligenza del profondo principio dell'idealismo, con cui abbiamo procurato di additare il posto della religione. Infatti l'atto, come concretezza della vita spirituale, è quel superamento immanente del logo astratto in cui lo spirito attinge sè stesso, e in sè stesso la realtà dialettica suprema. In quanto superamento, non è superato, nè superabile, cioè non è concetto, ma autoconcetto; non è oggetto, ma quel soggetto che è autocoscienza, unità di sè e di altro. Se dunque ci si provasse ad obiettivare lo stesso atto per divinizzarlo e prostrarci innanzi ad esso, noi per ciò stesso lo supereremmo, e con ciò dimostreremmo che non esso è l'atto; poichè l'atto consisterebbe nel superarlo, traendolo nell'orbita della riflessione in cui il vero atto trionferebbe. L'atto è la filosofia, e la filosofia della filosofia non è altro che filosofia. L'atto, cioè, nella sua permanente realtà non si obiettiva, e non si pone innanzi a sè stesso. Altro, insomma, è la religione, altro la filosofia; altro il concetto, altro l'autoconcetto. La religione è immortale nella filosofia, il concetto è eterno dentro la sfera dell'autoconcetto. L'uomo ha bisogno di Dio, ma ha pur bisogno di riflettervi su, e di entrare perciò sempre in contradizione con sè stesso: affermando sempre la sua fede nel suo Dio come verità assoluta, e non rinunziando perciò mai a tornare sul contenuto della propria fede, per rifarlo da capo, e ridargli nuove sembianze e farne una verità nuova. La filosofia così lavora sempre sulla religione, ma, affinchè possa proseguire il suo eterno lavoro, occorre che non le venga mai meno la materia. La quale non preesiste alla filosofia, checchè si immagini il mistico che è sempre, anche lui, filosofo, che ragiona e dialettizza la sua fede: ma nasce con essa, ed è prodotta dallo stesso atto in cui essa consiste... ».

Che vuol dir ciò? Che non si può neanche affermare l'*essere* di

questo processo? E, d'altra parte, l'affermazione più su riferita dell'individuo, non più come particolare, ma come vero universale, lo spirito, non è questo appunto il soggetto di questo eterno processo, il soggetto assoluto, Dio, trascendente i singoli soggetti empirici, ma pure in essi immanente?

Che la religione permanga sempre come funzione ben distinta dalla filosofia, quantunque connessa strettamente con essa e non destinata ad essere da questa assorbita, è legittima conchiusione di tale dottrina. Che non sia preesistente ma coeva con la funzione filosofica la funzione religiosa e che s'inseguano a vicenda nella dialettica spirituale, è evidente. Ma, per ciò appunto, è anche legittimo chiedere al momento religioso — come suo contributo alla vita dello spirito — una interpetrazione che solo esso può dare come pratica più che come teoria e che, quando anche sia soggetta a ulteriori disintegrazioni e redintegrazioni teoretiche da parte della filosofia, non cessa di essere quello che essenzialmente è: *pensiero-vita*, vera e propria *azione*. E bisogna riconoscere che questo valore essenzialmente pratico e, ad un tempo, trascendente ed immanente della funzione religiosa è affermato assai energicamente nella dottrina del Blondel. La quale vuole essere più conforme alla verità di fatto che non sia quella del Gentile, mantenendosi in un terreno piuttosto psicologico e non propriamente speculativo, ondeggiando tra la tendenza monistica e la monadistica senza una netta posizione di questo che è il problema filosofico per eccellenza e che per lui rimane un mistero: l'innesto dell'infinito nel finito, il confluente, come egli lo chiama, tra l'azione umana e la grazia o azione divina.

È questo mistero appunto il problema che richiede sempre nuovi sforzi di pensiero.

P. S. — Al ch.mo Padre Cordovani, mio cortese contraddittore, che, nella discussione seguita alla lettura di queste mie considerazioni — discussione breve, anzi strozzata, per l'ora tarda — osservava che non si possono propriamente dire antagonistiche le due dottrine da me esaminate, perchè, in fondo, tutte e due si accordano nel dare alla religione il carattere di trascendenza, ho risposto e ripeto che, se si guardi, come si deve, l'interpetrazione che ognuna di esse dà, per suo conto, dell'esperienza religiosa e del concetto di religione a cui da quell'esperienza giunge il soggetto, le due dottrine son proprio agli antipodi. È vero che entrambe danno alla religione il carattere di trascendenza; ma laddove per il Blondel questa trascendenza deriva da *rivelazione* che il soggetto *passivamente* accoglie (quando l'accoglie) alla fine dei suoi reiterati tentativi d'interpetrazione del valore della vita, per il Gentile non si tratta di rivelazione passivamente accolta, ma di una vera e propria oggettivazione che il soggetto fa del Dio ch'è in noi, proiettandolo fuori. E la creduta trascendenza è, dunque, un errore d'interpetrazione, che la Filosofia continuamente corregge.

Questo, per quel che si riferisce alla religione come *teoria*. Ma è questo il valore profondo di religione? No: sibbene quello di *pratica*, di *volontà*, alla quale l'intelletto, secondo il Blondel, tenta adeguarsi, mentre, secondo il Gen-

tile, la volontà si risolve tutta nell'*atto puro* del conoscere. Ed ecco un'altra e decisiva antitesi tra le due dottrine.

Che queste, poi, possano integrarsi in una concezione come quella della quale ho tentato uno schema a principio di queste considerazioni, è un altro conto.

F. M.

---

(1) PLAT., *Soph.*, 238 c.

(2) La verità di fatto è oggetto di un mio lavoro d'imminente pubblicazione; qui ne dico quanto basta per la sua applicazione come *criterio*.

(3) M. BLONDEL, *L'Azione*. Trad. CODIGNOLA. Ed. Vallecchi 1921. Vol. II, P. IV, pag. 108. « Il conflitto - 3° momento ».

(4) B. SPAVENTA, *Esperienza e Metafisica*. Op. post. Trani, 1888; *passim*.

(5) GIOV. GENTILE, *Riforma della Dialettica*. Messina, 1913, pag. 299 sgg.

(6) Vedi *Annales de philos. chrétienne*, 1896, *passim*.

(7) Vedi GIOV. GENTILE, *Logica*. Bari, Laterza, 1922. Cap. I, pag. 65. « Lo scoglio dell'immanentismo ».

(8) B. SPAVENTA, *Scritti*. Morano, 1901, pag. 364 segg.

(9) Vedasi in un notevole scritto di B. SPAVENTA, *La Filosofia di Kant e sua relazione con la Filosofia italiana* (1856, ripubblicato in *Scritti*, ed. Morano, 1901, pag. 73), un'acutissima considerazione sul primato della ragione pratica.

(10) V. *Annales*, op. cit., *passim*.

(11) G. GENTILE, *Logica*, op. cit., I, pag. 145.

(12) G. GENTILE, *Logica*, op. cit., I, pag. 70 segg.

(13) Vedi *Annales de philos. chrétienne* già cit., 1896, *passim*, e specialmente il terzo articolo.

(14) G. GENTILE, *Logica*, op. cit., I, pag. 102.

(15) G. GENTILE, *Logica*, op. cit., I, pag. 83.

(16) G. GENTILE, *Discorsi di Religione*. Ed. Vallecchi, 1922, II, pag. 82; e cfr. *Teorica generale dello spirito come atto puro*. Pisa, 1916. Lez. XIV.

(17) G. GENTILE, *Discorsi di religione*, II, pag. 86.

(18) Id., ibid., pag. 88.

(19) G. GENTILE, *Logica*, II. Ed. Laterza, 1923, alla fine del volume.

(20) Ne *La Voce*, anno V, n. 50, 11 dicembre 1913.

(21) G. GENTILE, *Discorsi di Religione*, II, 89.

APPENDICE II

L'INTUIZIONE NELLA VITA PSICHICA

I.

Non v'ha, forse, non solo nel linguaggio ordinario, ma in quello, altresì, dottrinale e tecnico delle varie scienze e della filosofia una parola più comunemente usata, anzi abusata, della parola « Intuizione ». Con la quale si può ben discorrere per tutta l'ampia distesa dei fatti psichici designando le più varie specie di fatti e lasciando in tal modo, per così dire, nell'ombra proiettata da una parola, di così esteso ed indeterminato valore, quella che dovrebbe essere la qualità, per cui tutti que' fatti s'accomunano.

È ovvio sentir parlare delle intuizioni geniali dall'artista tradotte in opere che son tanto più pregiate quanto più suggestive, cioè quanto meglio riescono ad evocare in altri l'intuizione che s'è in esse incarnata. — E qui non parlo soltanto di opere plastiche, in cui l'intuizione è di natura soprattutto sensibile ed ha per suo termine di riferimento un che d'individuale qual'è già, nella sua obbiettività, l'imagine estetica; ma anche delle letterarie, che per il mezzo di cui si servono, la lingua, anche nelle più concrete loro esplicazioni hanno un che d'universale e d'astratto, riferibile alla conoscenza concettuale da cui son dominate. — Che se dall'arte ci volgiamo alla vita, anche qui ci accade di sentir parlare dell'intuito pratico, ch'è una felice disposizione naturale di veder subito e bene quel che sia da farsi o da evitarsi nella vita pratica. E accanto a questa forma schiettamente pratica dell'intuito v'è pure quella più alta e concettuale, ch'è propria dei grandi genî di azione, dei riformatori, dei filosofi che si direbbero meglio *sofi*, nel senso antico della parola, e consiste in una vasta ma sicura visione universale della vita umana in genere e, in particolare, dell'esigenze di determinate collettività umane in epoche storiche determinate. — Ma oltre che nell'Arte e nella Vita morale, che sono soprattutto il campo del sentimento e della volontà, l'intuizione ci viene principalmente additata in quello della conoscenza in tutta l'ampiezza della sua evoluzione, dalla forma volgare alla scientifica. — Ed anche quando la si ritrova nelle altre manifestazioni dell'attività psichica, essa ci vien sempre presentata come implicata nel fatto della conoscenza ed in un aspetto, in qualche modo, gnoseologico. — Sicchè a volerne ben chiarire il valore dobbiamo anzitutto studiarla nella conoscenza e poi negli altri aspetti ch'essa presenta.

Ed anche in questo più ristretto campo d'osservazione quanta varietà ed indeterminatezza non ha l'uso di quella parola! Chi vuole limitata l'intuizione alla sola funzione del senso, chi la vuole estesa anche all'intelletto, facendole qui assumere un diverso e particolar significato, chi ne fa infine una facoltà *sui generis*, un modo di conoscere superiore, o, come dicono, un *atto puro e trascendente*, che coglie nell'inaccessibile sua profondità il Reale e ne afferma l'esistenza. E, lasciando da parte siffatte quistioni teoretiche generali, quante notevoli differenze non s'incontrano nelle particolari designazioni di un tal fatto! — Ogni scienza ha i suoi presupposti o postulati da cui muove, i suoi punti di partenza, concetti riferentisi a sottintese intuizioni; la Filosofia, coronamento supremo dello *scibile*, non è che lo svolgimento di intuizioni idealistiche o materialistiche, meccaniche o dinamiche, evoluzionistiche o anti-evoluzionistiche e somiglianti; la storia stessa della scienza e della civiltà ci dimostra che le più grandi invenzioni e scoperte son dovute sovratutto a grandi intuizioni, a felici divinazioni che poi l'opera minuta, paziente del ragionamento venne a confermare. — E la conoscenza ordinaria, si dice, precorre spesso e anticipa risultati a cui più tardi giungerà la ricerca scientifica. — Infine sono intuizione anch'essi i molteplici esempi, che l'esperienza quotidiana ci offre, di rapidità di ragionamento e fin di calcolo matematico, nonchè quelli che la Psicologia designa come fenomeni di *cerebrazione incosciente*.

Questa enumerazione di esempi, per quanto rapida e sommaria, è nondimeno tale d'abbracciare il vasto campo dell'attività psichica individuale e sociale e (1) da farci, se non erro, provvisoriamente conchiudere che nelle varie e disparate serie di fatti enumerati l'analisi può e deve trovare e sforzarsi di render possibilmente chiaro un elemento comune d'innegabile importanza per la ricerca psicologica e per la filosofica.

Ma, giunti a questo punto, ci arresta una prima obbiezione preliminare, o, come volgarmente dicesi, *pregiudiziale;* cioè, che non sia, per caso, una questione affatto verbale e quindi oziosa questa che qui, per ora, soltanto accenniamo.

Senonchè a siffatta questione potremo subito opporre una prima risposta, anch'essa pregiudiziale. — Ed è, che ogni questione di linguaggio implica già necessariamente una questione di fatto e di conoscenza del fatto, cioè di scienza. — Certo se il linguaggio nella designazione del fatto è erroneo, la scienza lo corregge; ma se l'erronea designazione persiste e il linguaggio ci si dimostra *necessariamente indeterminato*, in tal caso è la scienza che deve correggersi, o, per dir meglio, compiere e redintegrar sè stessa. — Del resto che la questione non sia verbale ma reale, chiaramente ci apparisce da una prima comparazione dei fatti enumerati. — L'elemento o carattere comune che a prima vista ci colpisce in essi è certa immediatezza psichica che dà loro l'aspetto di subitanee manifestazioni di cui ci sfugge il processo. Quei fatti or ci appariscono come dati immediati,

or nella loro mediatezza ci rivelano, come loro fondo essenziale, un che d'immediato, cioè qualche cosa che mal si tenterebbe ridurre a risultato di un processo psicologico attuale e, massime, di quel succedersi di più elementi psichici che, pur nella sua forma primitiva e rudimentale, dicesi ragionamento.

Si può, è vero, obbiettare che la mancanza di vero processo psichico è soltanto apparente; che per molti di essi l'abitudine lo ha reso rapido e inavvertito, che in altri (cerebrazione incosciente) o è latente o è misto, in parte psichico (*subcosciente*) in parte meccanizzato (2) come nell'azione *riflessa psichica* e nell'istinto; che la sensazione è anch'essa una formazione presupponente più elementari unità psichiche ognuna delle quali ne presuppone altre ancor più elementari e digradanti per un sottostante processo. Ma la quistione non si risolve differendola: il punto di partenza, l'unità o le unità prime di siffatto processo, quantunque ci sfuggano, debbono essere da noi presupposte come un che d'immediato. — E, quanto alle forme superiori della vita psichica, rimane pur sempre a chiedersi come e donde derivi definitivamente la possibilità di ciò che dicesi intuizione; cioè, se sia soltanto una qualità acquisita mediante l'abitudine e l'esperienza, o se non vi contribuisca altresì, e in che grado, un intimo potere della nostra attività psichica, il cui valore ci rimanga, forse, tuttora, in quel che ha di più essenziale, ascoso e inesplorato, sicchè sia da sperar di ricavarne qualche più chiara nozione da una nuova analisi di que' fatti.

Ed è questa, come si vede, questione non verbale, ma reale. Di ciò convinto a me parve sempre argomento degnissimo di studio e tuttora nuovo questo, che io qui posso appena sommariamente additare, dell'intuizione nella vita psichica. — Ed aggiungo che mi par destinato a rimaner sempre nuovo per una quasi inaccessibilità ch'esso presenta all'analisi psicologica, quantunque fortificata, oggi, da mezzi e metodi di efficacissimo valore, che hanno assicurato alla psicologia vera dignità di scienza autonoma. — Quale sia, in particolare, la difficoltà della ricerca e in che propriamente consista quell'inaccessibilità dell'argomento, dirò fra poco. — E si vedrà confermato, io spero, quel che dicevo al principio di queste considerazioni; che l'indeterminatezza nell'uso della parola è spesso non l'effetto d'un abuso di linguaggio, ma l'indice della singolarità del fatto da essa espresso, sulla quale, in ogni modo, non sarà, forse, opera del tutto inutile provarsi a diffondere, s'è possibile, un po' più di luce.

II.

La conoscenza ha su tutti gli altri fatti psichici il vantaggio di esser quello in virtù del quale tutti gli altri ci si manifestano. — Non già che tutti possano rientrare nella sfera della conoscenza, che ci appare, anzi, come la più limitata fra le manifestazioni psichiche, ma essa è altresì la più chiara, come il punto di luce che rende visi-

bili tutti gli altri fatti, nostri o del mondo esterno, di qualunque valore essi siano, psichici o sociali, biologici o fisici. — È quindi come il comune denominatore a cui dobbiamo ridurre ogni specie di fenomeno.

Ci s'impone adunque la necessità di studiare l'intuizione nella conoscenza e in un duplice aspetto: o addirittura nel fatto della conoscenza, o attraverso l'aspetto gnoseologico d'ogni altro fatto psichico. L'immediatezza di cui abbiamo parlato è il segno caratteristico più evidente dell'intuizione, ma non il suo genuino valore, ch'è quello appunto del quale noi andiamo in traccia. — Or ecco la prima considerazione che ci si presenta, d'indole generale. Se tutti i fatti psichici, anche quelli che non hanno valore conoscitivo, come il sentimento e la volontà, e tutti gli altri fenomeni cosmici, in genere, hanno un aspetto gnoseologico, vorrà dire che nella conoscenza stessa abbiam qualche grado o forma in cui tutti quei fatti ci son dati immediatamente. Dico grado o forma, perchè possono darsi due casi: o che tale immediatezza di rapporto si abbia a un certo stadio del processo conoscitivo e non prima nè dopo di quello; o che in tutti gli stadî, come ombra che segue il corpo, accanto alla conoscenza mediata e costruttiva, accanto, cioè, al discorrere dell'attività mentale, per una serie successiva di elementi che scompone e ricompone, si abbia una sottintesa e presupposta, per quanto vaga ed oscura, conoscenza immediata.

Come carattere tipico l'immediatezza gnoseologica ci si presenta dapprima, e necessariamente, nella coscienza; e qui ci è dato, anzitutto, di constatare il fatto dell'intuizione. — Ed è tale l'immediatezza nella coscienza che persiste in essa indelebilmente, quantunque l'analisi giunga a scomporre e a ricostruire nelle sue varie fasi il processo di quest'intima consapevolezza. Or se la coscienza non è un particolar grado di conoscenza, ma piuttosto una qualità essenziale, che s'accompagna costantemente a tutti i fatti psichici per tutti i gradi del processo conoscitivo, tale per suo mezzo ci apparisce altresì l'intuizione. Nè siffatto valore della coscienza può esser messo in dubbio: un fatto psichico, sia pure il più rudimentale, non può non esser cosciente e ciò che dicesi incosciente non è, in vero, che sub-coscienza, una forma vaga e inferiore di quella *soggettività* che assieme con l'*obbiettività* dà un duplice aspetto caratteristico ad ogni fatto psichico nel suo riferirsi alla conoscenza. Senonchè questa duplicità ci si rivela sotto la forma d'un'immediata distinzione soltanto nella coscienza piena ed attuale, cioè nella rappresentativa, e tal distinzione è, si può dire, la legge d'ogni rappresentazione. Ma in sè stessa considerata la coscienza come qualità fondamentale dei fatti psichici è, essenzialmente, soggettività, cioè consapevolezza ed è sempre contrassegnata dal carattere della immediatezza. Or si domanda: se un tal carattere d'immediatezza, come appare dai fatti già esposti, è il segno di ciò che dicesi intuizione e d'altra parte esso ci si rivela nella coscienza in tutte le sue

forme, e questa, a sua volta, è qualità fondamentale di tutti i fatti psichici; l'immediatezza della coscienza e l'immediatezza dell'intuizione non son forse una sola e medesima cosa, sicchè nel suo valore gnoseologico si possa riaddurre l'intuizione alla coscienza? Ma no: la coscienza nella sua forma tipica rappresentativa, ch'è l'immediata distinzione fra soggettività ed oggettività, pure ci si rivela, specialmente se paragonata alla forma inferiore, come intima consapevolezza, cioè, definitivamente, come soggettività. L'intuizione, invece, anche a considerarla, per ora, soltanto come fatto conoscitivo e trascurando il di più, di valore non conoscitivo, che i fatti già additati ci rivelano, guardata alla luce della coscienza stessa rappresentativa, ci apparisce come il contrario di questa e come un fatto più remoto. Mentre questa è distinzione, essa, invece, è fusione di tutti e due i suaccennati aspetti del fatto psichico; mentre di questi due aspetti quel che definitivamente prevale nella coscienza è la soggettività, nell'intuizione, invece, prevale l'altro, che or s'accompagna, or s'alterna con quello. Gli s'accompagna nel momento, appunto, di vera e chiara consapevolezza, ch'è la coscienza rappresentativa, mediante la quale il risultato dell'intuizione vien constatato come un dato obbiettivo ed immediatamente colto. — Tutti i cosidetti giudizi esistenziali non trovano altra spiegazione psicologica. — Si alterna poi con siffatta interiorità della coscienza rappresentativa nel senso che non è questa nè il momento iniziale nè il fondo del processo psichico, ma è piuttosto, come oggi dicono, un *epifenomeno* che s'aggiunge al fenomeno psichico alla fine del suo processo formativo. — Il quale è, in vero, sottratto all'azione della coscienza propriamente detta, che, mentr'è per se stessa improduttiva, atta soltanto a chiarire e constatare nella forma della distinzione i risultati di detto processo, sarebbe però un fattore capace di turbarne lo spontaneo svolgimento.

Una continua consapevolezza di sè, ci dimostra l'esperienza, condannerebbe all'inerzia l'attività psichica. — E però il momento o i momenti del suo lavoro veramente efficace son sottratti alla coscienza attuale e accompagnati soltanto da quella forma inferiore di consapevolezza che alcuni dicono addirittura incoscienza, altri, meglio, sub-coscienza o coscienza larvata. Ma in questo momento appunto, qualunque sia la funzione psichica che si svolge, le s'accompagna costantemente, ne' più vari e particolari aspetti, questa forma fondamentale di *psichicità*, ch'è l'intuizione. La quale, infine, se vogliam raccogliere tutta la sua ricca varietà di aspetti in un comune valore gnoseologico, non è che il *senso* stesso e *l'esigenza* della realtà che mai non si scompagna dalla nostra attività mentale, anche quando per anormalità dei sensi o per aberrazione di pensiero *discorsivo*, essa si traduca in allucinazioni o in errori concettuali. Qualunque sia il fatto psichico che si elabora e per complicato che sia il suo processo costruttivo, si ha sempre in esso un residuo psichico, un elemento funzionale che non ha valore mera-

mente costruttivo o formale, ma è intimamente ed essenzialmente intuitivo.

Ed è, soggettivamente, un bisogno, giammai in modo pieno e definitivo appagato, nella ristretta sfera della funzione conoscitiva, di penetrar sempre più intimamente nel Reale, qualunque sia la fonte da cui ci vien dato, sia essa il senso, o la coscienza, o l'intelletto, o il sentimento, o la volontà, e di profondarsi in esso. — Oggettivamente, poi, diremo che l'intuizione è non soltanto l'obbiettivazione esteriore quanto il senso della obbiettività; cioè, non quel che riusciamo or con la rappresentazione, or col concetto a rendere obbiettivo, ma l'avvertimento, per quanto vago e inafferrabile, di quel che resiste ai nostri sforzi d'obbiettivazione, di quel residuo del fatto, sia fisico, o biologico, o psichico, che sfugge alla determinazione obbiettiva della conoscenza, ma non è, per questo, meno, anzi è più inerente al Reale, è il Reale stesso, inaccessibile ad una conoscenza esplicata, non all'intuitiva.

E che tale sia il fatto ci vien provato da un'osservazione abbastanza ovvia che possiam desumere dagli stessi esempi già enumerati. L'artista, ad esempio, non si sente mai soddisfatto dell'opera sua, perchè sente in sè stesso assai più di quel che in quella abbia saputo trasfondere. Le intuizioni morali o religiose che governano la storia porgono sempre materia di continuo lavoro a sempre nuovi ingegni geniali. La scienza stessa, come a tutti è noto, manca di un coronamento definitivo e nel suo lento progredire è l'opera d'un lavoro storico ininterrotto, cioè di continue redintegrazioni, che si van compiendo sulle antiche e sempre rinnovantisi intuizioni filosofiche.

L'obbiettivazione, adunque, in qualunque sua forma, sensibile o intellettuale, concreta o astratta, risponde senza dubbio a quell'esigenza d'obbiettività che dicesi intuizione, ma senza definitivamente appagarla, spesso, anzi, travisandola e falsandola. E ciò perchè essa, quantunque in rapporto colla funzione intuitiva, pure non dipende direttamente da questa ma dalla conoscenza, a cui quella funzione serve come di stimolo. E la conoscenza è inadeguata a soddisfar compiutamente quell'esigenza perchè tra tutte le funzioni psichiche è la più limitata pur essendo quella che tutte ce le rivela, che ci rivela perfin l'intuizione, e insieme con essa tutto il Reale. Ma l'obbiettività di cui parliamo vuol essere un più intimo contatto che la conoscenza non ci dia col Reale suddetto; perchè, come vedremo, essa oltrepassa i limiti della conoscenza e assume altri aspetti dipendenti dalle altre funzionalità psicologiche qui non ancora esaminate.

Diremo dunque, per conchiudere, che l'intuizione non si confonde con nessuna forma distinta di conoscenza e neanche con la coscienza, che, quantunque non sia una forma particolare gnoseologica, ma una qualità fondamentale dei fatti psichici, pure è sempre, nella conoscenza stessa, qualche cosa di men fondamentale del-

l'intuizione, anzi ne dipende. Si può dire infatti che l'intuizione precede e provoca la coscienza così come, secondo la nota formola dell'Ardigò, l'Indistinto precede il Distinto, e tutt'e due questi momenti alternandosi compongono quel perenne ritmo che governa il mondo esterno ed il nostro mondo psichico, ad un tempo. All'obbiettività ancora fusa con la soggettività e indistinta, ch'è la forma in cui la conoscenza stimolata dall'intuizione coglie il Reale, succede il momento, lucido intervallo, della distinzione gnoseologica, funzione infeconda o semplicemente rivelatrice, l'epifenomeno, come s'è già detto, non il genuino fenomeno psichico nel suo valore dinamico. Quando sopravviene la coscienza con la sua distinzione, che sdoppia il Reale della rappresentazione nei due termini « Io — Non Io » l'esigenza d'obbiettivazione tradotta in un contenuto rappresentativo s'arresta per un istante. — L'Io stesso, come ci si rivela in questa fuggevole sosta, è obbietto anch'esso d'intuizione. — Ma quel che ce ne rivela la coscienza o intuizione distinta è ben pallida imagine rimpetto all'intimo senso della sua realtà da noi intuita nei momenti anteriori e nella subcoscienza; al quale se vogliamo *concettualmente* dare una espressione, può ben rispondere soltanto l'idea (3) di una realtà psicofisica.

Che l'intuizione adunque non sia da confondersi con la coscienza attuale è ben chiaro, e neanche con la forma inferiore o larvata della coscienza è da confondersi, poichè questa è pur sempre *soggettività* ed è infine una qualità gnoseologica dei fatti psichici: niente altro.

III.

Ci rimane ora a indagare se l'intuizione non sia altro, anche essa, che un fatto di valore conoscitivo, o se, come si è già accennato, in essa l'attività psichica non ci dimostri un più ampio e definitivo valore dinamico. Fin qui essa fu studiata nel necessario rapporto che ogni fatto psichico ha con la conoscenza, in un aspetto, cioè, gnoseologico.

Ma in quel suo valor di tendenza o esigenza di obbiettività maggiore di quello che la conoscenza in tutti i suoi gradi non ci possa dare, non si ha forse l'indizio di una fonte psichica più remota da cui derivi? Non soli elementi conoscitivi ma altresì e sovrattutto emozionali e volitivi essa par che racchiuda nella sua indistinzione e probabilmente è in essa la radice di tutte le altre nostre manifestazioni psichiche, in quanto queste sono espressioni di forza, di quella singolar forza naturale ch'è la Psiche. Ed in questo aspetto considerandola, raccosterei l'intuizione non tanto alla conoscenza e al sentimento quanto alla volontà, ch'è tra le manifestazioni psichiche quella in cui le altre rientrano come momenti particolari

ed in cui definitivamente traducesi l'originario valore di quella forza naturale.

So bene che la volontà è più comunemente considerata (4) come nient'altro che un'appendice o prolungamento del processo conoscitivo, dei fatti, cioè, del senso (sensazione e sentimento) e di quelli più alti o intellettuali, avviantisi gli uni e gli altri ad una fase finale ch'è motrice o impulsiva. Ma un tal modo di considerar l'attività psichica non mi par che sia esatto; mi pare, anzi, che ne mutili e menomi la realtà. — Certo, nel fatto, ogni sensazione ed ogni idea si traduce, infine, in impulso e siffatte teoriche antiche e nuove di *sensazioni impulsive* e di *idee preponderanti* (5) non son che l'esplicazione di questa verità abbastanza nota. Senonchè la quistione è ben altra, cioè, va posta diversamente. Quella verità di fatto va diversamente interpetrata dal punto di vista della psicogenesi. Davanti ad una trasformazione di sensazioni e d'idee in impulsi, cioè di fatti e processi conoscitivi o teorici in fatti e processi impulsivi o pratici, noi dobbiamo dimandarci quali di questi due momenti ci par che esprima il pieno e genuino valore dinamico dell'attività psichica. E, messa in questi termini la questione, se, psicologicamente, vediamo che il fatto psichico, fin dal suo punto di partenza, è sensazione e movimento ad un tempo, cioè *l'estocinesi*, nella cui unità indistinta son già fusi entrambi gli aspetti che poi si distingueranno come due processi, il teoretico ed il pratico; ed avvertiamo, inoltre, che di essi due aspetti quel che originariamente prevale (si guardi, ad esempio (6), l'azione *riflessa psichica*) e assorbe, quasi, in sè l'altro, è il secondo, non il primo; il pratico, non il teorico; che questo, anzi, solo posteriormente, a grado a grado e faticosamente, riesce ad emergere da quell'originaria fusione fino a distinguersi dall'altro; dovremo conchiudere, che, dunque, esso non è che un momento rispetto a quest'altro, il quale, invece, in sè raduna ed esprime il compiuto valor funzionale della forza « Psiche ». — Si può dir, dunque, che per la ricerca psicogenetica, la volontà è rispetto alla conoscenza, quel che l'intuizione rispetto alla coscienza, ed in questo senso noi raccostiamo l'intuizione alla volontà.

L'altro gran fatto psichico che sta di mezzo tra la volontà e la conoscenza è il sentimento, quel che dicesi, originariamente, *tono* della sensazione. — E si raccosta anch'esso più della conoscenza all'intuizione, in quanto che anche in esso è presente il valore, così notevole in quest'ultimo fatto, di vago avvertimento intraducibile in forma gnoseologica, perchè vi è in esso un'intima esigenza, che, mentre tende a determinarsi in una rappresentazione, pure oltrepassa la sfera di qualsiasi contenuto rappresentativo. È anch'esso, insomma, come l'intuizione, l'indizio e il senso d'una concretezza maggiore e sottostante, come ultimo strato, a quella della rappresentazione e a quella s'accompagna come residuo non rappresentativo che, dove più, dove meno, è pur necessario a redintegrarla.

E appunto, per questo, la rappresentazione allora è veramente efficace quando è colorita dal sentimento, cioè quando è suggestiva a tal segno d'additarci il di più che la pura rappresentazione non ci sa dare. — E come questa si completa nel sentimento, così il sentimento, a sua volta, si completa nell'impulso e nell'azione con cui l'attività psichica, reagendo alle azioni che su lei s'esercitano, completa definitivamente ed integra la Realtà nella pienezza del suo valore, ricomponendo con ritmo perenne l'unità psico-fisica che il processo psichico, con la varietà delle sue manifestazioni, perennemente decompone.

Riassumendo, adunque, la coscienza, nella sua forma tipica, ch'è la distinzione rappresentativa, indice gnoseologico delle manifestazioni psichiche, ci rivela l'intuizione, come un residuo intraducibile in un fatto singolo e distinto, ma anteriore a tutti i così detti processi psichici, come l'unità indistinta da cui tutti promanano, anteriore alla coscienza stessa, anche nella sua forma inferiore ch'è pur sempre, nel suo limitato valore gnoseologico, soltanto un aspetto della funzionalità psichica, non la sua integra e definitiva espressione; anteriore, ma persistente come un occulto substrato psicofisico la cui piena esplicazione trovasi infine nella reazione motrice, ch'esprime il genuino valore dinamico della suddetta funzionalità.

Suo carattere è l'immediatezza di riferimento al Reale, immediatezza che si mantiene come qualità costante qualunque sia la forma in cui il Reale differenziasi nelle varie manifestazioni e nel ritmo di disintegrazione e redintegrazione del processo psichico; come senso della *interiorità* nella subcoscienza; come obbiettivazione concreta o astratta nella conoscenza; come distinzione tra soggetto e oggetto nella coscienza rappresentativa; come esigenza e avvertimento di Realtà, sottostante alla rappresentazione e maggiore di essa, nel sentimento, e infine come tendenza all'esplicazione di un'energia che reagendo alla Realtà esterna la compie e redintegra, nell'impulso motore volitivo.

IV.

Or se da questo accenno, quantunque sommario, del valore fondamentale dell'intuizione nella conoscenza nel sentimento e nella volontà, ci volgiamo all'esame dei processi psichici particolarmente considerati, dal fin qui detto noi possiamo, io credo, fin da questo momento, ben intendere quanta varietà d'atteggiamenti e d'aspetti un tal fatto assuma nelle sue più particolari manifestazioni.

In considerazioni, come queste, che vorrebbero esser piuttosto l'introduzione ad una serie di studi gnoseologici, psicologici e altresì storico-filosofici sullo stesso argomento, io non posso entrare in analisi particolareggiate. Ma mi sembra opportuno accennare, fin

d'ora, quale, dato il valore fondamentale dell'intuizione, sia, in generale, il rapporto che la collega costantemente a tutti i momenti del processo psichico, in tal modo da farcela intendere come una legge suprema di questo.

La quistione da risolvere, se non erro, è la seguente: se l'esperienza, mentre ci addita, caratteristica costante nei fatti psichici, l'immediatezza intuitiva, ci mostra inoltre che ogni fatto psichico (la coscienza stessa e la sensazione) è una formazione, un processo decomponibile nelle sue fasi, un risultato di cui si trovano o necessariamente si presuppongono le inferiori unità componenti ed è, quindi, come tale, qualcosa di *mediato;* come, d'altra parte, conciliasi con tal carattere quello dell'*immediatezza* intuitiva?

E la soluzione non può qui darcela che l'esperienza stessa, la quale, in vero, in qualunque momento la s'interroghi, non ci mostra fatti psichici singoli (chè il singolo e l'individuo è un'astrazione), ma gruppi o combinazioni associative di fatti. Sicchè i suoi dati sono i fatti e le connessioni tra essi o *ritmi* che si disintegrano e redintegrano continuamente. Or il carattere intuitivo appartiene, ad un tempo, ai fatti ed alle loro associazioni, sino dal primo punto di partenza di qualsiasi processo psichico, e si mantiene costante come una risultante, che, pel complicare e variar dei suoi dati, non venga mai meno, ma si estenda continuamente. Ed è come una forma che durante il suddetto processo accompagna, più o meno avvertita, ogni fatto psichico e, alla fine di quello, definitivamente gli s'imprime nel suo duplice aspetto, soggettivo ed oggettivo; come stato di coscienza, cioè, e come fatto avente un suo contenuto specifico, nel suo duplice riferimento, insomma, al Reale, soggetto ed oggetto ad un tempo. È questa, per così dire, la sua prima e concreta sanzione di fatto psichico a cui l'altra, chiara ed esplicita, della coscienza, tien dietro come una ulteriore differenziazione, che la conferma.

In tal modo si può dare altresì una qualche spiegazione dell'apparente mancanza di processo ne' fatti d'intuito se si pensi: 1° che quel che dicesi processo psichico, non è altro, infine, che l'associazione stessa dei fatti; 2° che questa non è qualcosa di posteriore, ma nasce coi fatti stessi; è, anzi, implicita in ognuno di essi, potendosi con l'analisi risolverlo in più elementari unità insieme aggruppate; 3° e come nasce così svolgesi con essi, dal minimo al massimo grado di complessità, serbando sempre quell'immediatezza intuitiva ch'è già suo carattere originario e si rinnova continuamente; 4° e si rinnova appunto perchè nei suoi molteplici svolgimenti l'associazione, anche nelle più alte forme della vita psichica, non fa che ricomporre e redintegrare l'unità indistinta originaria, fonte ultima dell'intuizione, da cui ogni processo è derivato e in cui tende a ritornare definitivamente. — Se a ciò s'aggiunga il fatto che l'associazione, per abitudine, acquistando sempre maggior facilità e rapidità diventa *fusione* (7), e compiesi in forma subcosciente; e si

consideri, anzi, che a molti dei casi tipici già citati, come a quelli, ad esempio, della *cerebrazione incosciente*, si può forse applicare la legge della *meccanizzazione* così bene applicata dal Romanes e dal Wundt, alla spiegazione *dell'istinto*, non ci riuscirà difficile intendere come l'*intuitività* manifestantesi alla fine di un siffatto lavorìo, parte subcosciente, parte non più veramente psichico ma meccanizzato nei centri nervosi, offuschi quasi ogni traccia del processo compiutosi, dal quale pur non di meno non s'è mai scompagnata. L'apparente mancanza di processo non è, dunque, soltanto un effetto della rapidità prodotta in quest'ultimo dalle suddette cagioni ma è dovuta, sovrattutto, al subito, inaspettato manifestarsi di questa fondamentale qualità del lavoro psichico ch'è l'intuizione. Sicchè invece di spiegar, come si pretende, quest'ultima coll'apparente mancanza di processo è, anzi, l'intuizione stessa che chiarisce siffatta apparenza, come effetto ad essa in gran parte dovuto. Se così non fosse, infatti, ed il carattere dell'immediatezza intuitiva dovesse equivalere a quello di rapidità del processo psichico resosi inavvertito, basterebbe un'analisi successiva a farlo sparire. Ma esso, pur corretto in quel che ha d'erroneo, ch'è l'apparente mancanza di processo, persiste sempre come quell'irreducibile ed ultimo strato della nostra vita psichica, che, tradotto in linguaggio logico, è l'affermazione del necessario riferimento a un che di reale, a cui tendendo l'attività nostra, or si svolge in forma sempre più penetrativa di conoscenza e di sentimento, or si redintegra traducendosi in azione.

Un tal carattere è dunque immanente in tutti gli svolgimenti della Psiche e possiam dire che pur negli errori e nelle illusioni (8) *non patologiche* della vita psichica normale permanga quest'ultimo elemento di vero, ch'è l'*esigenza* di quel riferimento al Reale rimasta insoddisfatta o falsata e travisata per difetto inerente al processo, cioè ad una delle molteplici combinazioni associative, non già all'intuizione originaria.

V.

Discendendo, poi, ad un più particolare aspetto della quistione, che è quello propriamente psicologico, nel quale si ha di mira la descrizione del processo formativo nelle singole e graduali sue manifestazioni fenomeniche, piuttosto che la sua valutazione gnoseologica, vedremo che questa persistenza dell'intuizione non è che l'estensione della concretezza intuitiva della *sensazione-movimento* in cui quella ci si rivela nella sua forma psichicamente più schietta, ch'è, a sua volta, derivazione d'una forma biologicamente (9) più rimota e profonda. E per tutto il processo multiforme dell'attività psichica vedremo che il riferimento al Reale non è che il costante riferimento a quel punto di partenza e che qualsiasi difetto o devia-

zione di quello può ben correggersi, più o meno agevolmente, per opera dell'esperienza, ch'è appunto, nell'ultima sua conchiusione, come un rifarsi del processo psichico alla sua fonte originaria « *Sensazione-Movimento* ». È questa, possiam dire, il fattore principale e primordiale della vita psichica, quello che, con linguaggio kantiano, diremmo *materiale;* l'altro, il *formale*, che gli è implicito e subordinato, è la possibilità di varie e molteplici combinazioni de' dati di quello. — Che sia reale la subordinazione del secondo al primo e l'efficacia di questo su quello ci vien provato, ad ogni passo, da tutto lo svolgimento della vita psichica e dal suo stesso ritmo, ch'è, come ho detto, una continua redintegrazione della sintesi primitiva.

Come si spiega, infatti, se non in questo modo, nella conoscenza la percezione originaria *sincretica*, come il Sergi la chiama, e, in generale, la legge che il tutto è percepito prima dalle parti? E la stessa conoscenza concettuale ed astratta non è, infine, un continuo sforzo di chiarire e poi ricomporre mentalmente l'unità intuitiva già data nel senso? E non di meno è questo il punto di non poche nè lievi controversie che son veramente di capitale importanza per la Psicologia e per la Filosofia.

Qui la quistione psicologica s'intreccia con la gnoseologica.

Che quei due fattori (i quali, concretamente interpetrati, non son che funzioni) collaborino insieme, è un fatto innegabile. Ma che il fattore o funzione *formale* sia implicito nell'altro e ne dipenda è — si dice — un'affermazione smentita dal fatto, poichè ambedue i fattori si mostrano, in realtà, irreducibili l'uno all'altro. Vi son conoscenze (come l'infinito spaziale o temporale, le categorie di causa, di sostanza, ecc.) e scienze (come la Matematica, la Logica, la Morale, ecc.) il cui obbietto — dicono — è affatto ideale ed invano tentasi ridurre a un dato materiale, cioè a un fatto di senso; e, se qualche valore gli si deve dare, questo è puramente formale, è una mera obbiettivazione di leggi governanti il processo psichico e non derivabili dal senso. Secondo una tale opinione l'intuizione è, dunque, funzione *ricettiva* del senso e non va più in là della pura sensazione, limitandosi a cogliere fenomenicamente e sotto una forma individuale la Realtà con cui è in rapporto immediato. Ma il processo che da tal punto di partenza si va poi svolgendo è considerato, invece, come una vera elaborazione nostra, come espressione d'*attività* che dà al contenuto individuale dell'intuizione sensibile una forma nuova, sollevandolo mediante astrazione o ideazione ad una universalità e necessità che è la traduzione mentale del fatto in legge e giungendo fino a separarsi da qualsiasi contenuto sensibile, creando, anzi, obbietti nuovi, affatto ideali, dei quali sarebbe vano chieder conferma al senso, perchè essi non sono, in conchiusione, che le obbiettivazioni delle nostre funzioni formali preesistenti all'esperienza sensibile come condizioni che la rendono possibile.

Questa dualità di funzioni, così ben additata da E. Kant, apparisce infatti, ed è giusto constatarlo, nella Psiche individualmente e storicamente adulta. — Ma essa non resiste — mi pare — ad un'analisi che dimostri: 1° l'estensione da darsi al valore dell'intuizione, come qui s'è fatto; 2° e quindi, l'estensione da darsi altresì al Senso ed ai rapporti che ogni successivo svolgimento psichico ha con esso. Di quest'ultima dimostrazione, che è opera e vanto della psicologia scientifica (10) nei suoi recenti progressi, qui ci basti accennare i risultati. — Anzitutto, negativamente, la inesistenza di quella recisa separazione fra le due funzionalità può esser provata dall'assurdo in cui s'intoppa ammettendo, ad un tempo, come possibile la collaborazione di entrambe; ch'è un argomento così ovvio e comunemente usato per confutare ogni specie di dualismo che non fa d'uopo indugiarvici.

Ma positivamente, poi, il fatto stesso ci prova che l'obbiezione manca di base, cioè non ha ragion d'essere, perchè il suo punto di partenza è unilaterale e quindi falso.

Il senso non è soltanto passività e *ricettività* di dati forniti dalla Realtà esterna, ma è altresì avvertimento della nostra *attività* ed interiorità e quindi anche dei modi (forme o leggi) secondo le quali la Psiche, esplicando e dirigendo sè stessa nelle sue varie manifestazioni, rende possibile l'esperienza, cioè il vario e multiforme processo psichico nel suo riferimento costante al Reale. Nè, come si vide, è tutto senso il punto di partenza di quest'ultimo, ma senso e moto nell'unità indistinta dell'intuizione, intesa nel suo valore dinamico. E quindi altri *contenuti* e di valore non conoscitivo essa può fornire al processo che segue, pel quale si giunge alla costruzione di obbietti ideali.

Che se si guardi poi non il punto di partenza, ma l'altro estremo, cioè, ad esempio, gli obbietti ed i risultati delle scienze, giova qui, s'è possibile, sfatare ancora una volta un vecchio e persistente pregiudizio. — La matematica, si dice (e limitiamoci a questa ch'è la scienza più astratta), non ha bisogno di chiedere all'esperienza la conferma dei suoi risultati. Ma di qual esperienza qui si parla? Dell'obbiettiva soltanto, cioè di quella che ha per suo contenuto l'esteriorità della rappresentazione, non di quella più profonda, che dirigesi alla rappresentazione stessa nel suo intimo valor funzionale e la coglie quale ci si rivela non solo nelle sensazioni, ma nell'ordine seriale inseparabile da esse, donde lo Spazio, e il Tempo, e il Numero, e l'Infinito, e gli schemi sensibili secondo i quali, negli svolgimenti ulteriori della conoscenza, disponiamo sempre in nuovi ritmi qualsiasi contenuto rappresentativo. Ma noi applichiamo — si dice — tutte queste *forme* della nostra funzionalità rappresentatrice al Reale sentito, alla Realtà obbiettiva, che solo per esse ci vien rappresentata e non possiamo quindi derivarle da questa. — Senonchè la vera quistione non è qui (chè non sapremmo veramente come distinguere un Reale sentito fuori delle sensazioni); è, invece, se si possano

e debbano derivare quelle *forme* dalla esperienza sensibile, cioè, infine dal *senso*, quantunque esse non siano sensazioni, ma ordine di sensazioni. — E non possiamo eludere un tal quesito. — Ora il senso è per noi fonte, cioè avvertimento, non già della così detta Realtà esterna, ma di tutta la Realtà nella sua indistinta unità primitiva. E, rispetto alla matematica, possiamo dire che, se non le è necessaria l'esperienza obbiettiva alla conferma dei suoi risultati, le è pur sempre necessaria quella, più primordiale e costante, secondo la quale i fatti del Senso, già prima di esser distinti ed obbiettivati, sono avvertiti in un ordine o ritmo, ch'è in loro così intrinsecamente come, anzi più che qualsiasi altra qualità sensibile e non è ancor proiettato fuor di quella primitiva unità indistinta in cui soggetto ed oggetto non appariscono perchè si toccano, direi quasi, immediatamente. E poichè siffatta unità indistinta è, psichicamente, per noi, la fonte ultima del Reale, e il ritmo ch'è obbietto della matematica, è, fra le qualità del Reale della nostra sensibilità, la più costante, è ben naturale che mentre la conoscenza ordinaria lo proietta esteriormente, come ogni altra qualità che dicesi obbiettiva, una riflessione più adulta ed una critica più matura ed elaborata, come la kantiana, ne additi invece la genesi nel soggetto psichico, intendendo, con parola di significato metafisico, designare quella primordiale unità ch'è l'elemento o fattore perenne e costante del processo conoscitivo ed il termine ultimo di riferimento della nostra esperienza. Ma tutte le altre qualità, non costanti come questa, sono anch'esse, in quel senso, soggettive e ci appariscono obbiettive per un processo posteriore, per la disintegrazione e distinzione rappresentativa; mentre tutte le altre che non sono rappresentabili, come, ad esempio, il tono della sensazione, ci appariscono sempre inerenti al soggetto e pur sono anch'esse, in un altro senso, oggettive, cioè, riferimenti al Reale e, ad un tempo, manifestazioni di un Reale non rappresentabile perchè così indistinto e profondo da sfuggire alla distinzione rappresentativa. « La differenza — dice l'Ardigò (11) — è fatta e non nata... Tanto che quelle che nella coscienza adulta appariscono due specie distinte di atti, in sè e nella coscienza primitiva... in realtà costituiscono una specie unica di atti... che, precedendo in quella unica, quello stato di coscienza nel quale il mondo dell'intelligenza è distinto dal materiale, e costituendo quella realtà, che è atta ad atteggiarsi, ora come realtà fisica, ora come realtà psichica, abbiamo designato col nome di specie o di realtà psicofisica ». Sicchè la psicologia sperimentale « è in grado di supporre, molto ragionevolmente, che al disotto delle forme sensitive elementari dissomiglianti, si nasconda una forma fondamentale unica, che le generi tutte colla semplice sua reduplicazione ». E che altro è questa forma fondamentale unica se non l'Intuizione?

Ripetiamo dunque e ribadiamo questa conclusione: nell'intuizione primordiale del senso non si può ancor parlare nè di soggetto, nè di oggetto; tutto è soggettivo ed oggettivo ad un tempo; tanto le

qualità sensibili men profonde e più superficiali che possiamo poi obbiettivare; quanto le altre che diciamo soggettive; tanto le variabili (colori, suoni, ecc.) quanto le costanti o invariabili, come, ad es., l'ordine o ritmo spaziale o temporale delle nostre sensazioni proiettato posteriormente nelle rappresentazioni e ch'è la legge stessa del nostro rappresentarci la Realtà in tutta la sua estensione. È l'intuizione che coglie e avverte quest'ordine e non l'intuizione *pura* kantiana, ma l'empirica, cioè non fuori ma entro le sensazioni e non *in occasione*, ma anzi *in virtù* delle sensazioni stesse. Che se l'astrazione matematica s'allontana notevolmente dalla forma concreta di quella primitiva intuizione, non per ciò questa viene o verrà mai, del tutto, a perdere il suo valore di strato ultimo e sempre immanente nel pensiero matematico. Il quale ad esso sempre, sia pure inavvertitamente, dovrà necessariamente riferirsi ed in questo suo riferimento consiste appunto quella particolare forma d'esperienza sensibile di cui anch'esso ha bisogno. E che tale sia il fatto ci vien provato dall'Helmholtz in una sua splendida conferenza (12) seguita da altri suoi scritti ne' quali, fondandosi sulle recenti astrattissime concezioni matematiche, che, come quella ad esempio, dello spazio ad *n* dimensioni, hanno carattere affatto logico (concezioni di un che non rappresentabile ma soltanto pensabile) dimostra come, non di meno, loro tendenza comune sia il fondarsi non su necessità del pensiero ma su deduzioni dell'esperienza.

Noi possiamo dunque ben conchiudere coll'Ardigò che il *primordiale intuito della Realtà* non accampasi in una sfera extrasensibile e trascendente (13) e, infine, « che nel mondo dello spirito la sensazione come dato reale e vero ha la stessa assoluta indistruttibilità (14) come l'atomo materiale nel mondo fisico ».

Questa verità aveva pure già in parte colta ed affermata il Galluppi, non solo nel proclamare come verità innegabile l'*intuitività* della sensazione, ma, meglio ancora, nel tentare una spiegazione psico-genetica delle idee *a priori* (intuizioni pure e categorie kantiane) derivandole dal senso. — Se in tal tentativo sia stato più o meno felice (15) non è qui il luogo d'indagare; certo fu arduo concetto il suo per i tempi in cui si manifestava e fu, possiamo dire, una vera anticipazione mentale, con la quale egli precorse le moderne ricerche psico-genetiche. — E quantunque si ripeta, d'ordinario, l'acuta osservazione dello Spaventa, che il Galluppi, mentre proponevasi di combattere il Kantismo, vi sia caduto dentro, pure è più vero il dir ch'egli forse, inconsapevolmente, tentava già quella redintegrazione della dottrina kantiana che oggi si va così felicemente compiendo dai neo-kantiani in Germania e altrove. — E in questo senso appunto potrebbesi accettare l'originalissima definizione dello Spaventa, « Galluppi è Kant veduto coll'occhio di Locke », poichè in quel suo tentativo, infatti, si vuol mediante l'empirismo lockiano superare il dualismo della critica kantiana. Ma a me pare che vi sia di più, che vi si affermi piuttosto una nuova esigenza, quella, cioè, di met-

tere in rilievo questa più profonda unità del fatto psichico, ch'è l'intuizione. La quale non si limita ai fatti del senso, nè coglie soltanto il dato fenomenico, ma è senso intimo e costante del Reale « soggetto ed oggetto » e s'esplica, infine, in manifestazioni di forza o reazione psichica.

L'estensione di un tal fatto fondamentale va rintracciata ed additata con molta cura e sceverata d'altri elementi, che spesso l'intorbidano, nei molteplici e particolari svolgimenti della Psiche. Ed è questo, io credo, un lavoro assai complesso ma di non impossibile esecuzione in una speciale trattazione di Psicologia scientifica, che abbia come suo caposaldo la fede nella Realtà, quale, anzitutto, ci è manifestata dal senso, ed al senso dia poi piena integrazione considerandolo come un solo elemento o momento a cui bisogni aggiungere l'altro del movimento per comporre quell'unità indistinta primordiale ch'è l'estocinesi. In tal modo troverebbero più definitiva spiegazione molti fatti psichici di caratteristico e inaccessibile valore, dall'istinto animale e dalla « *docta ignorantia* » dell'uomo incolto ma naturalmente saggio, alle divinazioni più geniali di arte e di scienza; e dalle più alte ed ardue idealità morali alle più basse e rudimentali tendenze appetitive ed azioni riflesse. E la continuità non solo tra i fatti psichici sarebbe più manifesta, ma inoltre, tra questi e tutte le altre manifestazioni di forza: con che la dottrina psicologica, e soprattutto la ricerca filosofica rientrerebbero davvero nell'orbita del *Naturalismo*, ch'è pur quella della vera scienza.

VI.

Questa estensione, qui proposta, al significato della intuizione, quantunque sia tacitamente affermata, come un necessario presupposto, nel linguaggio ordinario, pure non ha trovato, ch'io sappia, tra i filosofi antichi e moderni, facile accoglienza. — Uno, tra i più recenti, il Teichmüller, pur sempre limitandola alla conoscenza, intravide e con particolare insistenza affermò l'esigenza di estender la facoltà intuitiva anche all'intelletto. — Ma tra questo e il senso non vi è, per lui, la continuità della evoluzione, ch'egli, del resto, non considera come legge vera delle cose, ma anzi come un'ipotesi fallace.

E, in generale, la complessità, per non dire eterogeneità degli elementi onde risulta la sua dottrina, ch'è, del resto, veramente nuova e ingegnosa viene, infine, sopraffatta dalle tendenze metafisiche, sicchè, come ben disse il Masci (16), che ne fece argomento d'una geniale esposizione, egli può ben dirsi un *metafisico antievoluzionista*.

Nondimeno, non da lui solo, ma da tanti altri filosofi, anzi da tutta la storia della filosofia potremmo aver materiali sufficienti per uno studio che confermasse l'immanenza, dove più, dove men chiara

di questa esigenza (17) che qui additiamo e che, pur tra gli errori di concezioni unilaterali, si lascia intravedere. — Limitar l'intuizione al solo senso, o concederla anche all'intelletto, ma in significato diverso anzi opposto a quello che s'attribuisce all'intuizione sensibile, o farne una facoltà separata, superiore e trascendente, in cui non di meno senso ed intelletto s'integrino compiutamente, son tutte vedute unilaterali ed erronee che, pure, come tutti gli errori, contengono verità parziali tendenti a rientrare in una verità superiore. — E questa non poteva farsi strada nelle menti se non quando fosse gradatamente e stabilmente penetrato il principio nuovo della continuità evolutiva da sostituirsi all'antico separatismo antiscientifico, avanzo di pensiero infantile, mitico e teologico, nel concetto della Natura.

Finchè di questa, per invincibile tendenza all'*entificazione*, non si colse che l'aspetto *statico*, quantunque non mancasse a gran parte di pensatori l'intuizione originaria d'un intimo valor *dinamico* della Natura, finchè, per la suddetta tendenza, il pensiero umano di astrazione in astrazione risalendo fino ad una spiegazione suprema delle cose, non seppe conchiuder l'affannosa ricerca che in un sol modo, sovrapponendo, cioè, alla Natura, sebbene sotto forme apparentemente diverse, pur sempre un che di soprannaturale e derivandone molteplici e separate creazioni o entificazioni, finchè, insomma, non fu possibile un'immensa coordinazione di lavoro scientifico che sgombrasse il campo dello scibile dalla moltitudine di enti separati, oziosi e fantastici, non era neanch'essa possibile la visione chiara e sicura dell'universo, che pure era balenata alla mente geniale di G. Bruno.

L'intuizione nella vita psichica parrebbe tal fatto da potersi considerare come l'unità di composizione dell'evoluzione psicologica, ma appunto per questo suo valore presenta un'estrema difficoltà all'analisi scientifica.

La qual difficoltà, che si riflette nell'uso indeterminato della parola « Intuizione », si può tutta compendiare nella special condizione di un tal fatto che, mentre per *l'interiorità* sua, sfugge alla spiegazione e ad una diretta conferma dell'esperienza obbiettiva, d'altra parte, per essere il presupposto implicito in ogni fatto psichico e nella sensazione stessa e nella coscienza, si lascia soltanto intravedere mediante l'esperienza introspettiva negli strati più intimi ed oscuri dell'attività spirituale, ma non ridurre a un qualche altro fatto psichico anteriore che non esiste. — Si lascia intravedere come l'immediato riferimento al Reale e come un presupposto implicito in ogni fatto psichico quale apparisce alla coscienza; e, quanto al suo valor dinamico di concreta espressione di forza, esso è soltanto una nostra induzione ipotetica che non ci dà tale spiegazione, veramente obbiettiva e superiore, da permetterci di ricostruire il fatto. — Certo, alle conclusioni di siffatta analisi non mancano, in modo assoluto, conferme obbiettive: alle nostre costruzioni mentali, infatti, quando siano esplicazioni di vera funzione intuitiva, e sian, cioè,

conformi al Reale, non può non rispondere l'evidenza dei *fatti*, siano essi prodotti da natura o riprodotti, per via di esperimento, da noi; e così, per scegliere tra i casi tipici d'intuizione il più tipico, quello delle anticipazioni d'esperienza o ipotesi divinatrici, esse, psicologicamente, non sono che combinazioni d'idee, ma quel che in esse ha valore d'intuizione è appunto quel senso della Realtà per cui tra le più varie combinazioni d'idee si sceglie quella, che può essere, ed è poi, confermata (18) dall'esperienza obbiettiva. Ma se basta questa prova a persuaderci d'una verità, del resto, abbastanza nota, che, cioè, la nostra Scienza non è chimerica e che anche i nostri prodotti psico-sociali più alti, non solo la Scienza, ma l'Arte, la Morale, la Religiosità, tra molte inevitabili illusioni di cui si van sempre più correggendo, hanno pure il loro necessario riferimento al Reale e, nota o ignota che sia, la loro ragion d'essere in esso, non basta, però, a darci quella più determinata notizia, quella conoscenza veramente obbiettiva che noi vorremmo avere del fatto della intuizione, cioè, della nostra psichicità di cui quel fatto è il fondo. — E come ogni scienza ha i suoi presupposti, che accetta come postulati senza indugiarvisi in una ricerca preliminare, che la farebbe uscire dal suo campo, così la Psicologia, non ostante il progresso in essa compiutosi da quando potè accanto alla ricerca introspettiva aggiungere l'obbiettiva, deve pure aver questo presupposto fondamentale dell'intuizione. E la ricerca che di esso voglia farsi, deve appartenere alla *Critica* e alla Filosofia piuttosto che alla Psicologia; deve cioè non già tentar di ricostruire il processo formativo del fatto, ma risalire, partendo da' dati della Psicologia, ad induzioni sul possibile suo valore dinamico; così come qui s'è tentato di fare.

VII.

Ed anche qui sento il bisogno di additare e confutare un'altra illusione (che sebbene, nel suo fondo, sia antica, pure riapparisce, a me pare, oggi, sotto forma nuova), circa il valore della scienza e i suoi rapporti con la Filosofia. Per assai lungo tempo si dette erroneamente a quest'ultima il valore di scienza, ch'essa per la natura stessa del suo obbietto non può avere, perchè, mentre le scienze speciali versano su determinate classi d'obbietti, la Filosofia, invece, attingendo dalle singole scienze e radunando la totalità degli obbietti in una vasta sintesi, tende a raggiungere quell'unità ultima, ragion suprema dell'essere e del sapere, ch'è il Reale stesso nella sua pienezza. Quelle scompongono in aspetti distinti l'unità indistinta da cui derivano, questa vuole, invece, ricomporre quell'unità e ricomporla *razionalmente*, cioè, sulle basi delle distinzioni già fatte dalla mente. — È, come si vede, un'ardua impresa questa, in cui si logora o s'affina da secoli, in lavoro storico ininterrotto, l'attività mentale dell'uomo. Ardua, perchè i termini da conciliare nella complessità

del risultato a cui si tende, sono, nel loro più ampio significato, l'Indistinto ed il Distinto, i due contrarî tra i quali svolgesi con eterno ritmo l'energia del Reale; e nell'aspetto gnoseologico, come si desume dal fin qui detto, sono l'intuizione ed il processo conoscitivo. Da ciò deriva che la Filosofia non è scienza, ma ricerca perenne e superiore, e deriva altresì che da questa ricerca emerge, storicamente, il successivo e sempre più complesso differenziarsi delle scienze singole.

Ma il creder che ogni nuovo aumento nel campo della Scienza equivalga a una menomazione o limitazione che si faccia in quello della filosofia e che, aumentando indefinitamente il sapere scientifico, venga un giorno a svanire del tutto la ricerca filosofica è illusione nuova non meno grave dell'antica che alla Filosofia dava il valore di scienza per eccellenza. — Illusione che s'accompagna ad un concetto inesatto della Scienza, la quale non tutto chiarisce, nè può chiarire, il suo obbietto, persistendo in essa perenne il residuo irreducibile a fatto di conoscenza, l'occulto e vago obbietto dell'intuizione. — La Filosofia col moltiplicarsi delle scienze non solo non vien meno, ma anzi si complica, moltiplicandosi i presupposti intuitivi inerenti alle singole scienze, che li accettano come postulati, il cui valore definitivo solo da quella più alta ricerca è indagato. Era ben naturale che questa irremovibile illusione di tutto ridurre a conoscenza distinta si ravvivasse in special modo quando una maggior bontà di metodo fece recentemente compiere alla Psicologia il gran passo che la trasse fuori dal seno della Filosofia, dandole valore definitivo di scienza. E tanto più dovevano convergere siffatte speranze di una prossima e compiuta integrazione scientifica sulla Psicologia, in quanto che questa è veramente, tra le scienze, quella che più s'accosta alla Filosofia e che apre, per così dire, la porta alla ricerca ultima. Ma il progresso compiutosi nella Psicologia non significa che la conoscenza *chiara* e *distinta* sia veramente penetrata tanto addentro nell'intima natura del fatto psichico da svelarci la genesi rimota di esso e quella, a un tempo, degli altri fatti cosmici, componenti con esso la Realtà. Nè può significar questo perchè ciò implicherebbe un'assurdità: il creder, cioè, possibile all'attività psichica l'uscir fuori di sè stessa e quindi fuori della Realtà.

Nè alla certezza della scienza occorre una penetrazione conoscitiva maggiore di quella che l'intuizione, immanente nelle sensibilità e in tutte le altre manifestazioni psichiche, possa nella sua inaccessibile realtà assicurarle. Il progresso compiutosi nella scienza psicologica significa soltanto che metodi più adatti ci permettono di ricorrere più sicuramente all'esperienza, non soltanto introspettiva ma obbiettiva, a conferma delle nostre induzioni ipotetiche circa la natura, la genesi e lo svolgimento del fatto psichico, del quale, però, la conoscenza diretta limitasi sempre a constatare i risultati quali appariscono alla coscienza. Collegare, ad esempio, le fenomenalità che diciamo fatti psichici con quelle altre che diciamo strutture anatomiche e funzioni del sistema nervoso e irritabilità di cel-

lule nervee o di protoplasma ancora indifferenziato non significa uscir dal fatto psichico quale si presenta alla coscienza e coglierlo obbiettivamente, perchè « le note della materialità sono fatti psichici anch'esse » (19), sono, cioè, nostre rappresentazioni.

Non rimane dunque altro fondamento alla obbiettività più profonda della conoscenza che il fatto, pur troppo così oscuro, ma pur così intimo, dell'intuizione, il cui studio non dalla Psicologia obbiettiva ma dalla introspettiva, completata da ricerche critico-filosofiche, può essere tentato e rimarrà quindi sempre come qualcosa di indeterminato, che, pure, quando sia un po' più chiarito da più particolari ricerche, potrà mostrar di avere non poca importanza ed utilità, se potrà darci — ed è questa la conchiusione ultima del mio qualsiasi lavoro — una più sicura base alla fede nella sincerità della Scienza e porgere un meno instabile ed incerto fondamento alle nostre concezioni e costruzioni filosofiche.

Catania, 20 dicembre 1897.

FR. MONTALTO.

---

(1) L'intuizione di cui si parla, è fatto psichico *umano;* ma, come vedremo, il suo intimo valore, per quel che se ne può indurre, è profondamente biologico. Sicchè un tal fatto, opportunamente chiarito, potrebbe, estendendosi legittimamente all'*animalità* in genere, aver molta importanza nella Psicologia zoologica, facendoci meglio intender la qualità e l'intimo valore di alcuni fatti della vita animale, cioè di tutti quei fatti tipici che son raccolti e genericamente designati con la parola « istinto ».

(2) Vedi le teoriche del Wundt e del Romanes; ve n'è un accenno più in là.

(3) Vedi: ARDIGÒ, *La Psicologia,* ecc., cap. IV, § 7 e cap. V, § 2.

(4) Alludo agli psicologi che tutto voglion ridurre a rappresentazione, come il Munsterberg, W. James ed altri, che il Fouillée ben designa col nome d'*intellettualisti*..

(5) I sopra citati psicologi (vedi nota precedente) negan quasi del tutto anche l'impulsività delle sensazioni; è, secondo quelli, un illusorio risultato di esperienza sensibile, di esperienza, cioè, intesa nel senso di passività, quel che a noi dimostrasi come attività. Altri, come ad esempio il Renouvier, il Paulhan, riducon quest'ultima ad una *preponderanza* d'una sensazione o imagine su altre sensazioni o imagini. Non così il Fouillée che, sotto il nome d'*idee-forze,* intende significare, non trasformazioni d'idee in impulsi, ma, inversamente, le idee e, in genere, tutti i fatti psichici, come forme o manifestazioni della volontà intesa nel suo più largo significato. Quanto al Fouillée dovremo fra poco riparlarne. V. nota 2.

(6) Dico azione *riflessa psichica,* per distinguerla, com'è naturale dalla *fisiologica,* e la riferisco alla volontà non, secondo l'opinione ordinaria, come radice di questa, ma anzi come effetto (assieme con l'istinto) di volizione originaria, nel senso in cui ne parla il WUNDT (v. *Psych. physiolog.,* sez. 4ª e 5ª passim); cioè come meccanizzazione o trasformazione retrograda (Rückverwändlung) di movimenti originariamente voluti. S'intende bene che qui non si parla della volontà propriamente detta, ma della *attività,* in genere, ch'è il vero valore dinamico della Psiche.

Vedi quel che si dice dell'istinto che, con una teoria, analoga a questa del Wundt, fu tentato di spiegare dal Romanes.

(7) Vedi BINET, *Psychol. du raisonnement*. Paris, 1886.

(8) Il rapporto tra le manifestazioni patologiche e le fisiologiche della vita psichica, dal punto di vista dell'intuizione, richiede uno studio speciale, che ci mostrerebbe, credo, come carattere costante di quelle sia una dissoluzione graduale dell'unità della Psiche per un'alterazione di processo che, momentanea e fuggitiva nello svolgimento normale della vita psichica, diventa gradatamente durevole e definitiva nella malattia.

(9) Dobbiamo anzi dire ch'è la Vita stessa e potremmo forse spinger l'induzione più in là fino a concludere ad una condizione generale cosmica (e qui sarebbe da riguardar la quistione della *penetrabilità* o *impenetrabilità* degli atomi), affermando con l'Ardigò (op. cit., cap. V, § 2, pag. 411 segg.) che l'unità della natura senza bisogno di spiegazione alcuna è un fatto « e come tale è necessario ammetterlo, perchè si sperimenta ».

(10) Vedi, sopratutto, tra i filosofi italiani più recenti, oltre l'Ardigò, più volte citato, A. ANGIULLI (*La filosofia e la scuola* ed altri suoi scritti) che non potrei veramente non ricordare, in questo punto, senza grave omissione.

(11) Vedi op. cit., cap. V, § 2, pag. 400 segg.

(12) Vedi FIL. MASCI, *Le forme dell'intuizione*, Chieti, 1881, dov'è magistralmente riassunta la conferenza dell'Helmholtz ed esposta e criticata, dal punto di vista kantiano, la nuova dottrina matematica attinta dalle fonti originali del Gauss, del Riemann, del Beltrami, ecc.

(13) Come quella di Fichte e di Schelling e, in genere, di tutti quelli che dell'intuizione fanno una facoltà trascendente. Tale è, tra i nostri, sovrattutto, il Gioberti.

(14) Vedi op. cit., cap. V, § 2, pag. 374 segg.

(15) Di questa quistione mi son già occupato in un lavoro giovanile, non pubblicato: *Il kantismo nel saggio filosofico di P. Galluppi*, che spero di riprendere, dopo parecchi anni d'oblio.

(16) Vedi: FIL. MASCI, *Un metafisico anti-evoluzionista*. Napoli, 1887.

(17) Ho già accennato al Galluppi (v. paragr. prec.) ma abbiamo dottrine più recenti. La dottrina, ad esempio, già citata (vedi nota 2) del Fouillée non poche conferme potrebbe dare a queste considerazioni sull'intuizione (vedi il libro *La Psychologie des idées-forces* ed altri suoi scritti inseriti nella *Revue philosophique* del Ribot, specialmente quello dal titolo *Le problème psychologique* nel fascicolo del settembre 1891) se, nell'additare il fatto originario o punto di partenza del processo psichico, non oscillasse tra la coscienza e un fatto più rimoto, che, però, finisce per confondersi con la *sub-coscienza*, laddove esso dovrebbe esserne l'antecedente necessario, cioè l'intuizione. Del resto la dottrina del Fouillée nei suoi rapporti con la quistione qui esaminata merita uno studio a parte.

(18) Vedi: E. NAVILLE, *La logique de l'hypotèse*. Paris, 1880, pag. 203 segg.

(19) Vedi: ARDIGÒ, op. cit., cap. V, 2.

LETTERA DI DONATO JAJA

Pisa, 10 gennaio 1900.

Mio Caro Montalto,

Da tanto tempo desideravo scrivervi! Ed ora mi duole anche di essere stato costretto a rispondere tardi all'ultima vostra affettuosa lettera. Io desidero dirvi che lessi con piacere la vostra « Intuizione » perchè vidi l'intensità,con cui, messovi intorno all'altissimo tema, avete girato, rigirato, meditato, picchiato perchè esso desse la luce che la sua presenza attesta nella vita del pensiero. Non rileggo ora quel lavoro, non ne ho il tempo. Ma dico l'impressione che mi lasciò nell'animo la sua prima lettura; la quale fu, che, più che nell'imprendere a trattarlo, vi andò crescendo man mano nel corso della trattazione, un senso intimo della importanza grande che l'intuizione ha nell'organismo della coscienza, ed il bisogno che una luce da essa scaturisca illuminatrice della vita del pensiero. L'intuizione non è la conoscenza, ma n'è il fatto centrale, o è la conoscenza nel suo punto più culminante e generico, per cui è possibile che la conoscenza si vegga come sè stessa, come differenza da un altro stato che conoscenza non è, ossia la si vegga nel momento del nascere suo. È lì il punto culminante della conoscenza, e il valore intimo e sostanziale di ciò che si chiama intuizione. L'importanza generica della intuizione è sentita nelle vostre pagine, donde due cose a un tempo, l'inappagamento di ciò che incominciate a dire e andate man mano dicendo, e lo stimolo e l'impulso di andare oltre e dire e cogliere qualche cosa che più appaghi.

Il tema è altissimo. Apre ad esso le porte, perchè vi si entri, il criticismo Kantiano e ciò che lo fece nascere. La luce dell'intuizione è nell'essere e nella rivelazione dell'essere che in essa avviene, ed avviene come fatto comune, identico, costante, in tutta l'indefinita estensione del tempo e dello spazio, sempre che ha luogo manifestazione del pensiero. Bisogna chiedersi ragione di questa presenza che chiamerò sovrana. Non tenerne conto come fecero i positivisti intenti a salvare, per certo altro verso giusto, il mondo della conoscenza, è conoscere bensì, e conoscere anche tante belle cose, ma ignorare anche il più bello, il conoscere stesso e le origini sue, il che vuol dire l'origine, la natura e la costituzione del pensiero e del mondo.

Questo è campo di primo ordine a percorrere, è un mondo a sè, che ha un'intima connessione col rimanente, perchè è necessario a spiegarlo. Non ci si bada oggi, non ci si vuol badare. Questo mi fa dire che la filosofia ancora non c'è, ma stimolo sempre, e poi stimolo, e sempre nuovo crescente stimolo o conato a che la filosofia si accosti al suo vero ufficio, e lo tocchi, di darci nel mondo della conoscenza e della vita la luce che più c'interessa, la luce che cada non soltanto su questa o quella parte della vita, ma su tutta la vita, su tutta la conoscenza.

In queso campo gira la mia *Ricerca speculativa* di cui ho pubblicato solo il primo volume. Mi avete mostrato desiderio di averla, ed io volentieri ve la mando col volume dei saggi, dove troverete il lavoro sul Rosmini.

Manzoni interrogato come si facesse a scrivere bene, rispose: pensate, pensate, pensate. E come si fa a pensar bene in Filosofia? Qui massimamente e sovranamente è a rispondere: pensate, pensate, pensate. Base a questo pensare è la dottrina, che esce dalla fatica durata fin qui dal pensiero rivolto a salire al bene e sano ed integro intendere, e particolarmente la dottrina, a cui mette capo tutto il sapere presente, la dottrina critica kantiana. Colta questa esattamente, nell'intimo valor suo, il resto viene da sè.

Mi ricordo sempre di voi, del vostro animo buono, e (se mal non ricordo) del vostro viso sorridente, ed ora mi piace di vedervi intento a cogliere i segreti più riposti della vita mentale, che sono quelli stessi della vita.

Credetemi

Vostro aff.mo

D. Jaja.

APPENDICE III

LA CRITICA KANTIANA ED IL NUOVO EMPIRISMO

PROLUSIONE ED INTRODUZIONE AL CORSO PAREGGIATO DI FILOSOFIA
(PROLEGOMENI DI MORALE E DIRITTO)
NELLA R. UNIVERSITÀ DI NAPOLI - ANNO ACCADEMICO 1925-26

Il mio primo dovere, nel salire questa cattedra, è di volgere il memore pensiero ed un saluto ai grandi che in questa Università mi furono Maestri, e particolarmente al mio grande compaesano Francesco Fiorentino, che qui insegnò con fervore, suscitando entusiastica ammirazione, nell'ultimo periodo della sua vita fino al 1884, anno in cui, ancor giovane, fu da morte precoce rapito alla scuola, alla famiglia e alla scienza. Egli, mi duole dirlo, ma debbo pur dirlo, attende tuttora una lapide e un busto che lo ricordi. Mi par di vederlo in quelle più severe aule della vecchia Università, circondato da un folto uditorio che egli dominava con la sua sobria, semplice, schietta eloquenza, che aveva scatti di passione per le grandi idealità perseguite da B. Telesio, da G. Bruno, da T. Campanella. Rifacendo il faticoso cammino del pensiero europeo dalla notte del Medio-Evo alla luce del Rinascimento, quelle idealità egli additava ai giovani come la preziosa eredità lasciataci da quei grandi filosofi del Mezzogiorno d'Italia, eredità fruttificata, poi, quando l'Italia giaceva nel servaggio, in Francia, in Inghilterra, in Germania, e che l'Italia dovette riconquistare e riconquistò risorgendo a dignità di nazione. Dotato di naturale disposizione ad un sano e superiore eclettismo, egli fu, tra i seguaci di B. Spaventa, quegli che prima e meglio di altri intese la necessità di equamente valutare nella Critica kantiana le ragioni dell'Empirismo accanto a quelle dell'Idealismo. Si riannoda, per questo, ad un altro grande calabrese, che fu pure vanto e decoro di questa Università: a Pasquale Galluppi.

*
* *

Il ricordo, necessariamente breve, che io qui consacro alla memoria del mio Maestro Francesco Fiorentino è tanto più doveroso in quanto che il tema che mi propongo di trattare in questa mia prima lezione propedeutica entra appunto nell'orbita di quella sua valutazione superiormente eclettica della Critica Kantiana, la quale, d'altra parte, è essa stessa, per esplicita dichiarazione del suo autore, una conciliazone eclettica di un nuovo idealismo con un empirismo che può dirsi anche esso, in gran parte, nuovo, quantunque meno dell'altro indirizzo presenti, a prima vista, l'aspetto di novità, che pur gli si deve riconoscere. E quando, ancor vivente Kant, e mentre duravano le lotte fra gli avversari e i fautori della

Critica, alcuni tra questi, principalmente il Reinhold e il Fichte, accentuavano l'aspetto neo-idealistico della dottrina Kantiana derivandone un idealismo assoluto, è noto che Kant designò questi ultimi come *ipercritici*, chiaramente con ciò dimostrando come la nuova corrente, fattasi poi la più veemente e dominante in Germania e fuori, fosse, nel suo giudizio, in gran parte, una deviazione dallo spirito genuino della sua dottrina.

Ma si sa: gl'indirizzi filosofici, e un po' anche i letterari, quelli, dico, che sono ben vivi, hanno in sè alcunchè dei partiti politici. Con questa differenza, però, che l'uomo politico, se vuole veramente essere tale, non può appartarsi dalla mischia, non può mettersi, come di sè recentemente ebbe a dire un grande letterato francese, il Rolland, *au dessus de la mêlée*. Sarebbe un vano contemplatore o un timido precursore del futuro uomo di azione che, a suo tempo, assoggettando e dominando gli opposti partiti, mosso, o da grande ambizione personale, o da geniale intuizione di latenti esigenze sociali, o, come spesso accade, dall'una e dall'altra, insieme, di queste due forze spirituali, spianerà le vie della Storia. Il pensatore, invece, può e deve, se travagliato da sincero sentimento dell'esigenza filosofica, che mai non quieta, sormontare il conflitto dei gregari degli opposti partiti, e, nel limite delle sue forze, anche modeste, quando quella sincerità non gli manchi, portare un suo contributo, piccolo o grande che sia, da precursore o da risolutore, alla posizione e allo svolgimento dei problemi filosofici del suo tempo, che sono aspetti particolari, sempre nuovi, di un eterno problema, qual'è quello dell'Essere e del suo rapporto col mondo fenomenico, naturale ed umano.

*
* *

Il punto di partenzo della ricerca filosofica non può non essere l'*avvertimento* di questo misterioso rapporto e il conseguente bisogno di un chiarimento, di una *interpetrazione* di esso. Quando si dice Mistero, si ha l'aria di dire qualche cosa di straordinario; ma il mistero, in verità, ne circonda da ogni parte, e se l'abitudine a poco a poco ne oblitera il sentimento nella pratica quotidiana della vita, basta che una qualche circostanza turbi il monotono svolgimento di essa, che alcunchè di nuovo, di inaspettato apparisca sull'orizzonte della nostra vita quotidiana, perchè anche il più incallito degli animi umani ridiventi capace di risentirne l'aculeo e di ripiegarsi pensoso a chiedersi il perchè di quel che inesplicabilmente ed inattesamente gli accade. E se la spiegazione, assai spesso, puramente verbale, accontenta i più, nella urgenza immediata dei bisogni pratici, talchè si finisce col dichiarare un dato innegabile quello che non si riesce a spiegare, in altri momenti, anche nelle anime più ingenue, il mistero riacquista tutta la sua importanza.

Fin dai primordi della Storia, il mistero mostra di avere un significato ben più profondo. Esso non è soltanto, non vuole essere, un semplice presupposto, un *dato;* tale può essere per un intellettualista che impoverisce la realtà commisurando l'Infinito alla stregua del finito, quale è la conoscenza chiara e evidente, secondo il noto criterio cartesiano e, perciò, o disconosce addirittura il mistero, o lo considera come indice di una rivelazione estrinseca al soggetto conoscente, ma esso è ben altro: è *intuizione*, oscura quanto si voglia, ma intuizione dell'Infinito immanente nel finito ed è un tentativo di viverlo, immergendovisi dentro e celebrandolo.

Da questa immersione e celebrazione, lo spirito, nel suo momento mistico, riattinge più profonda materia da sottoporre, in un momento ulteriore, all'analisi ndagatrice della ragione. Misticismo e razionalismo si alternano così, ritmicamente, nello svolgimento storico del pensiero filosofico e religioso e spesso coincidono come nel Cusano e nell'anima eroica di Giordano Bruno. Questa coincidenza è, nelle alte sfere della speculazione, il contrassegno degli spiriti magni, ed è, ad un tempo, nelle umili sfere delle moltitudini ingenue ed inconscie, il contrassegno della esperienza viva, non ancora disintegrata dall'astrazione intellettualistica. Poichè la realtà è concreta, nel pieno significato etimologico della parola. Essa è, sto per dire, l'innesto dell'Infinito nel finito; e non bisogna perdere di vista nè l'uno nè l'altro di questi due aspetti, se non si vuol cadere o nell'astratta filosofia teologizzante o nella gretta e volgare filosofia del fatto bruto che di poco e male sormonta l'adattamento animale, puramente biologico, al mezzo circostante. Bisogna perennemente instaurare la *verità di fatto*: ecco il criterio fondamentale da seguire nella ricerca filosofica. Ed è il criterio, anzi il motore occulto, dello svolgimento necessariamente dialettico del pensiero filosofico, anzi dell'intera civiltà umana nel suo processo storico.

*
* *

La verità di fatto è non questo o quel fatto avulso dal suo processo generativo, dall'Infinito che in esso si esprime, ma l'infinita distesa del fatto, anzi il suo *farsi* che mai non posa, il perenne ricrearsi della realtà fenomenica che non esaurisce giammai l'infinita ed occulta potenza creatrice.

E, se vogliamo non illegittimamente estendere il significato delle due parole — *idealismo* ed *empirismo* — onde con innumerevoli differenti sfumature possono denotarsi le due antitetiche tendenze che ritmicamente prevalgono nello svolgimento storico, possiamo ben dire che più aderente, con più o meno di consapevolezza, è sempre stato l'empirismo alla verità di fatto che non l'idealismo; ma dobbiamo, altresì, soggiungere che nelle veramente grandi dottrine i due indirizzi si contemperano in un tutto organico e che questa

contemperanza è il veramente sano eclettismo, laddove è volgare, inorganico sincretismo il miscuglio di elementi razzolati qua e là e messi insieme alla rinfusa in altre dottrine che sentono l'esigenza del superamento delle opposte astrazioni, ma non hanno la forza di compierlo.

Sano eclettismo fu quello di E. Kant nella sua Critica, della quale qui dobbiamo parlare.

*
* *

È nota la dichiarazione e valutazione che Kant, nella sua Critica della « *ragion pura* », fa della sua dottrina gnoseologica. Distinguendo *materia* e *forma* della conoscenza e, rispettivamente, *senso* e *intelletto*, *intuizioni* e *concetti*, egli formulò la nota sentenza che i « *pensieri senza contenuto sono vuoti, le intuizioni senza concetti sono cieche* » (1); e poichè la fonte dell'intuizione (*materia*) è la sensibilità (*ricettività* o *passività* dello spirito) e dei concetti l'intelletto (*attività formale*) ne vien di conseguenza che la dottrina kantiana sia, per la materia, un *realismo empirico*, per la forma, un *idealismo trascendentale*.

Or si notino due cose: 1) di questi due aspetti della dottrina quello che primo dai fautori della Critica fu messo in risalto è il secondo, quello stesso che Kant additava come interamente nuovo (poichè tale è infatti); 2) questo aspetto, strappato dal suo contesto col primo, assunse un valore metafisico nuovo, del quale erano i germi nella Critica, ma escluse, o quasi, una considerazione di valore puramente psicologico, che la Critica nel suo sano eclettismo aveva conservato, appunto, nell'altro dei due suoi aspetti, nel realismo empirico. Di qui la conseguenza che le più notevoli fra le dottrine kantiane fiorite in Germania, perduta, o quasi, di vista quella verità di fatto che è il punto di partenza e la fonte perenne dalla quale la ricerca filosofica deve riattingere, si allontanarono di tanto dall'empirismo da cadere, per un verso o per un altro, in una astratta filosofia metafisicizzante o addirittura teologizzante. D'altra parte è anche da notare che l'empirismo kantiano è ben più complesso di quel che non lasci intendere la denotazione datagli di *realismo empirico* e che in esso si insinua (e non poteva non insinuarsi, data la sua inscindibile connessione con l'altro e opposto aspetto, col nuovo idealismo, nella verità di fatto mantenuta saldamente da Kant come punto di partenza e obbietto della sua ricerca) in esso si insinua, dico, molto di quel nuovo come tale esplicitamente da Kant presentato nel suo Idealismo trascendentale.

*
* *

A ben intendere la questione giova dare uno sguardo retrospettivo che ben inquadri lo svolgimento storico della filosofia europea fino alla innovazione, che fu vera rivoluzione, apportata dalla dottrina Kantiana. Le due antitetiche direzioni di pensiero, Idealismo

ed Empirismo, possono, nel loro applicarsi alla posizione e soluzione del problema della conoscenza, seguire l'una o l'altra delle due orientazioni che il rapporto stesso conoscitivo nella verità di fatto fornisce, a seconda che prevalga nella riflessione e considerazione filosofica l'uno o l'altro dei due termini dei rapporto: l'*oggetto* o il *soggetto*.

È ovvio che l'oggettivazione, in cui essenzialmente consiste la conoscenza, provochi una interpetrazione ontologica o realistica nella quale il soggetto è considerato come affatto passivo, rispetto alla *res* presupposta come l'elemento che esercita la sua azione sul soggetto.

Talchè, in siffatta posizione, tanto l'idealismo, quanto l'empirismo non sono veramente antitetici per quel che si riferisce al soggetto, che per entrambi gli indirizzi è sempre passivo: per l'idealismo, rispetto alla *res* ideale, per l'empirismo rispetto alla *res* sensibile. La differenza fra i due indirizzi è, in tal caso, metafisica, non veramente psicologica, poichè, ripeto, il soggetto è pur sempre passivo, e se per gli uni il soggetto è semplicemente senziente, e per gli altri è, inoltre, intelligente, questa differenza psicologica è secondaria rispetto alla differenza metafisica alla quale è subordinata e dalla quale dipende. Si può dire, con B. Spaventa (2), che fino a Kant la Flosofia è *ontistica*. Il soggetto, cioè, dipende in tutto dall'oggetto, inteso questo come *res* estrinseca al soggetto ed a questo presupposta. L'idealismo platonico, perciò, è da dirsi piuttosto « realismo ideale ».

*
* *

Non mancarono, in questo lungo svolgimento storico, gli accenni precursori, i presentimenti e le esigenze di una nuova orientazione filosofica, che, meglio aderendo alla verità di fatto, desse risalto al soggetto del quale non potevasi addirittura disconoscere l'attività. Lo stesso Idealismo antico, infatti, nel suo contrapporsi all'empirismo, mira a mettere in luce, da Socrate in poi, lo sforzo, il lavoro che il soggetto deve compiere per assurgere alla conoscenza concettuale. Ma si tratta di sforzo, di lavoro, non di vera attività. Quello sforzo, quel lavoro, sono fatalmente limitati secondo l'idealismo antico; nulla veramente di suo aggiunge il soggetto nella conoscenza: questa non è sintesi fatta dal soggetto per opera di vera e propria attività creatrice. « Il pensare è lo stesso (cioè deve essere lo stesso) che l'essere » (3); è questo l'antico aforisma parmenideo che può ben dirsi essere stato il criterio della verità comune alle varie ed anche opposte scuole filosofiche per secoli fino a Kant. Così Aristotile (4) dice che il pensiero è vero se unisce ciò che è unito, separa ciò che è separato. In queste ed altrettanti espressioni aforistiche la precedenza spetta all Essere; Aristotele afferma, sì, la sintesi, ma questa sintesi di materia e forma è ontologica, di cui la gno-

seologica è il riflesso. E vi è, dippiù, l'affermazione di una realtà che, in ultima analisi, è statica, oltre che estrinseca al soggetto conoscente. Tutte le antiche dottrine metafisiche, siano monistiche, siano pluralistiche, negano il valore di realtà al divenire: questo è il fenomeno nel senso di *parvenza*, il cui fondo è l'Essere statico. Anche, per esempio, la dottrina eraclitea, se afferma che tutto scorre, afferma altresì un ritmico ricorso prestabilito, e, a tanti secoli di distanza, pur sotto la influenza della cristiana intuizione di creazione, il Leibnitz afferma che in questo mondo, *il migliore dei mondi possibile*, l'armonia è *prestabilita*.

In generale possiamo dire che la limitatezza gnoseologica sia, nella orientazione filosofica pre-kantiana, e ne perdura alcunchè anche nella kantiana, un riflesso della presupposta limitatezza ontologica, cioè di una non adeguata intuizione dell'*infinito* e della sua causalità o potenza creatrice diffondentesi nell'effetto infinito, intuizione, che pure era stata genialmente affermata da Giordano Bruno. Radice comune dell'una e dell'altra limitatezza era una giusta e ineluttabile esigenza del pensiero: la esigenza dell'Essere, cioè del permanente, dell'eterno o estemporaneo, come base salda e tetragona del divenire, cioè del mondo fenomenico e della conoscenza che ne ha il soggetto. Ma l'Essere era affermato come statico o, al più, come motore immobile, e il moto e il divenire come accidentali e così pure il conoscere ed il soggetto. Da qui deriva nella considerazione filosofica l'affermazione della trascendenza dell'oggetto rispetto al soggetto conoscente, dell'Essere rispetto al divenire, che è dichiarato « *fenomeno* », parvenza fallace, o, per lo meno, alcunchè di accidentale. Ma la sottostante verità di fatto che nella pratica esercita ineluttabilmente la sua azione, non poteva, finalmente, non esercitarla anche sui filosofemi, e a poco a poco esprimere dal suo fondo infinito, in molteplici aspetti, quello che dicemmo essere l'innegabile *mistero* della *realtà;* la *trascendenza*, cioè, e, insieme, l'*immanenza* dell'Essere nel divenire, dell'Infinito nel finito. Questo, quanto al problema metafisico. Quanto, poi, al problema gnoseologico del quale qui sopratutto dobbiamo occuparci, questa misteriosa fusione di trascendenza ed immanenza è, appunto, la sintesi *a priori* kantiana, di materia e forma della conoscenza. Nell'idealismo antico e, altresì, più o meno, nel dommatismo prekantiano, *forma* è, per la conoscenza, soltanto la determinazione concettuale, co' suoi caratteri di universalità e di necessità che il soggetto accoglie, non crea. Nell'idealismo kantiano *forma* è anche, prima del concetto, l'*intuizione pura;* e l'una e l'altra forma sono funzioni creatrici, mediante le quali il soggetto produce la conoscenza intuitiva e da questa si eleva alla concettuale.

*
* *

Che cosa rimane di passivo, come materia o contenuto conoscitivo a cui il soggetto possa dare la forma mediante la sintesi *a priori*?

Non altro che la sensazione. È questo il campo misterioso del realismo empirico Kantiano. Ma è questo pure il campo di molteplici tentativi fatti e da farsi per dar nuovo valore all'empirismo. Non poteva non essere efficace anche in questo campo la Critica Kantiana.

Già lo stesso Kant con la intuizione pura elaborante la sensazione dava alla *empiria* un coefficiente di attività che per secoli le era stato disconosciuto, e, con ciò, come ho detto, si insinuava nell'empirismo kantiano alcunchè del suo idealismo. Ma quella Critica che aveva rivendicato al soggetto le forme della conoscenza intuitiva e concettuale non potè non essere accolta con più o meno di consapevolezza anche dagli empiristi lockiani. E uno tra questi, che fu il primo rieducatore degli italiani in filosofia e tanto lustro dette a questa nostra Università degli Studii, il Galluppi, che lo Spaventa chiamò: « *Kant visto con l'occhio di Locke* » (5), estese anche alle sensozioni la sintesi kantiana e la nuova soggettività, pur tenendo ad affermarne e difenderne l'antica oggettività (6). Ma sopratutto nella reazione all'idealismo assoluto in Germania e fuori, nella seconda metà del secolo XIX, l'empirismo si ravviva sotto l'influenza di un ritorno alla Critica kantiana e alla verità di fatto. E non parlo qui del positivismo e dell'empirismo che continua o più complessamente svolge i tradizionali motivi dell'antico sensismo, spesso complicandoli di materialismo; e non parlo neanche della dottrina propriamente psicologica del Wundt, nè di quelle dottrine neo-hantiane che perdono quasi di vista la scoperta, che fu vera rivoluzione, dell'*a priori* come attività formale. Mi riferisco, invece, a dottrine, che, più o meno esplicitamente, si riattaccano alla Critica kantiana e vogliono svolgerne i motivi empiristici, traendone un empirismo nuovo, che or polemizza, ora accenna a conciliarsi ecletticamente col nuovo idealismo. Tali — ad esempio e per enumerare le più notevoli — la dottrina della immanenza dello Schuppe, l'Empirio-criticismo dell'Avenarius e del Mach, il Neo-criticismo del Renouvier. E, quel che è più significativo nel dibattito fra il neo-empirismo e il neo-idealismo, da entrambe le parti si finisce per incontrarsi, anche polemizzando contro quello che di caduco aveva l'empirismo kantiano, nella comune esigenza di una esperienza pura: che è affermata anche dal Bergson, nonchè, tra noi, dal Gentile.

*
* *

Guardiamo or qui, per conto nostro, tutto un nucleo di elementi che la Critica kantiana porse come addentellati a un rinnovellamento dell'empirismo. Il punto di partenza della Critica della ragion pura è psicologico: il soggetto cosciente e autocosciente, che è la verità di fatto latente in ogni ricerca filosofica, come, altresì, in ogni esplicazione pratica. L'analisi kantiana distingue in essa l'elemento trascendentale o *forma* e l'empirico o *materia*. All'antico rapporto ontologico tra il soggetto passivo e l'oggetto Kant sostituisce quello fra due opposte funzioni ed aspetti del soggetto; con che la questione gnoseologica è semplificata ed è, o pare, colmato l'abisso che da secoli il pensiero umano aveva interposto tra i due termini del rapporto conoscitivo.

La *materia* della conoscenza è fornita dalla sensibilità ed esclusivamente da essa, che è dichiarata *realtività* o *passività* dello spirito, capacità misteriosa di avvertimento dell'azione che sul soggetto esercita la *cosa in sè*. La *forma* è l'*attività* stessa del soggetto elaborante la materia fornita dalla sensibilità e, mentre è una funzione che domina (trascende) la materia, pure è già immanente in essa, che, come funzione dello stesso soggetto, non può non essere interferente con l'altra. È immanente dunque la forma e trascendente, ad un tempo, rispetto alla materia; è superiore ma non estrinseca, anzi intrinseca ad essa. È questo il significato della nuova parola foggiata da Kant: *trascendentale*. Non trascendente, cioè estrinseca alla esperienza, che è la verità di fatto, ma immanente ad essa come una condizione (attività del soggetto) che la rende possibile. L'altra condizione è la sensibilità o passività del soggetto il quale ha in sè queste opposte condizioni tra loro interferenti. S'intende bene che ogni prodotto di tale interferenza diventa, a sua volta, materia di ulteriore elaborazione formale. Si passa così dai più bassi ai più alti gradi del processo conoscitivo senza postulare, per quel che si riferisce alla forma, alcunchè fuori del soggetto.

*
* *

Non altrettale, invece, è la condizione della materia o passività dello spirito. Per intendere bene la quale, bisogna chiedersi donde derivi l'azione che il soggetto, in quanto senziente, patisce: da alcunchè di extra-soggettivo o dal soggetto stesso? Dico l'*extrasoggettivo* e non l'*oggetto*, perchè l'oggetto della conoscenza è, per Kant, il prodotto delle due funzioni, materia e forma, donde risulta la esperienza; cioè l'oggetto è, infine, la conoscenza stessa empirica come fenomeno o parvenza, non fallace, come era dichiarata dall'antico idealismo, ma reale in quanto appare al soggetto conoscente quale deve apparire, coi caratteri di universalità e di neces-

sità impressi in essa dall'attività del soggetto, che non è questo o quello fra gli innumerevoli individui, ma è l'*io trascendentale*, in tutti i soggetti empirici immanente come attività formale. Si noti, però, che il soggetto cosciente e autocosciente come verità di fatto indubitabile è il soggetto empirico, singolo, individuale; di esso si chiede che cosa sia e come si spieghi la passività: e delle due ipotesi pocanzi accennate dobbiamo dire che entrambe sono insite nella dottrina kantiana, in quanto che la sensibilità si distingue in senso esterno e in senso interno, l'uno assoggettato alla forma (*intuizione pura*) dello spazio e l'altra a quella del tempo; e che sono da dirsi *cosa in sè o noumeno* tanto l'extra soggetivo (che Kant non nega come il Berkeley al quale egli anzi esplicitamente si oppone) quanto il soggetto trascendente, e sono fenomeni, invece, tanto l'oggetto empirico quanto il soggetto individuale come oggetto dell'auto-coscienza la quale adunque per il suo contenuto è, anch'essa, e non può non essere, empirica.

Le dichiarazioni kantiane, in questo proposito, sono abbondanti e tutte abbastanza chiare ed esplicite. Che « il più grande degli uffici della ragione sia la conoscenza di sè » è detto già nella prefazione alla prima edizione della Critica della ragion pura ed in un'importantissima nota alla prefazione della II edizione (di quella seconda edizione, cioè, che mira a sgombrare la malintesa interpretazione del pensiero kantiano in senso berkeleiano): « Io ho coscienza di esistere nel tempo e perciò della facoltà che la mia esistenza ha di esserne determinata per mezzo della mia esperienza interna; ciò che è ben più che avere soltanto coscienza della mia rappresentazione ed equivale alla *coscienza empirica della mia esistenza*, la quale non può essere determinata, se non per rispetto a qualche cosa che esiste fuori di me, legata con la mia esistenza ».

D'altra parte nell'Estetica e nell'Analitica è ribadito continuamente questo principio: « .... lo spirito intuisce sè stesso non quale potrebbe cogliersi immediatamente e spontaneamente, ma come internamente vien modificato: perciò come appare a sè, non come è.... » (7).

Per il senso interno, adunque « noi intuiamo noi stessi soltanto come veniamo interiormente modificati da noi stessi:... insomma, per ciò che riguarda la interna intuizione, noi conosciamo il nostro proprio soggetto come fenomeno non già secondo ciò che esso è in sè stesso ».

E poco appresso (8): .... « Io so di me stesso nella sintesi trascendentale della molteplicità delle rappresentazioni in generale e perciò nell'unità sintetica originaria dell'appercezione, non come io appaio a me nè come sono in me stesso, ma solo che sono. Questa rappresentazione è un *pensare*, non un *intuire*. Ora, poichè per la conoscenza di noi stessi, oltre all'operazione del pensiero, che riduca all'unità dell'appercezione il molteplice di ogni possibile intuizione, è necessaria ancora una determinata maniera di intuizione onde quel molteplice venga dato, la mia propria esistenza non è

propriamente un fenomeno (tanto meno una semplice parvenza); ma la determinazione (*Bestimmung*) della mia esistenza può avvenire solo secondo la forma del senso interno, in quella speciale maniera che il molteplice, che io riunisco, può essere dato nella interna intuizione; ed io non ho dunque una conoscenza del come sono ma semplicemente del come appaio a me stesso. La coscienza di sè non è dunque per nulla una conoscenza di sè stesso, malgrado tutte le categorie che costituiscono il pensiero di un oggetto in generale mediante la unificazione del molteplice in una appercezione... ». E finalmente nella Introduzione alla Critica della Ragion Pratica (9) « ... anche il soggetto pensante è, a sè stesso, nella intuizione interna, non altro che fenomeno... ».

Non conoscenza, dunque, cioè, non *fenomeno*, ma pensabilità (*noumeno*) è tanto l'extra-soggettivo quanto il soggetto trascendentale. Questo noumeno è, infine, l'Essere al quale il pensiero con la sua esigenza ineluttabile del permanente come fondamento del variabile, si dirige. Ma si noti: il noumeno kantiano, per un verso, non è il semplice essere statico, ma è altresì dinamico (10); per un altro verso, non è l'Essere-oggetto ma è soggetto che si oggettiva, cioè non motore trascendente, ma attività del soggetto trascendentale, che, immanente nel soggetto empirico, esercita su di esso la sua azione, provoca e stimola la sua passività, unifica le molteplicità dei suoi cangiamenti. Ma tutte queste determinazioni del noumeno, necessariamente ipotetiche, non sono, nè potevano essere, nella Critica della Ragion Pura, fra loro conciliate in un tutto organico, che dovrebbe poi essere, infine, una vera e propria *Metafisica generale*. La Critica vuole essere un'indagine psico-gnoseologica preliminare alla metafisica, come chiaramente apparisce fin dal titolo dato alla seconda e più piana esposizione fattane il 1783: « *Prolegomeni ad ogni futura metafisica che si presenterà come scienza* ».

Nella prefazione alla prima edizione della Critica e anche più esplicitamente, in quella alla seconda edizione, Kant parla di un suo disegno « di lasciare la Metafisica della Natura e quella dei costumi a conferma della legittimità della Critica sì della ragione speculativa e sì della ragione pratica » e di quello non mancano accenni qua e là nel corpo della sua prima Critica (11). Dunque Kant aveva in animo di lasciare un'esposizione sistematica di metafisica generale e di metafisica della Natura, che poi non ci dette, poichè i « *Principii metafisici preliminari della scienza della Natura* » (1786) evidentemente non sono quella metafisica generale che avrebbe voluto darci e che accanto ai principii suddetti avrebbe dovuto avere sotto di sè anche la *Psicologia razionale* (12). Gliene mancò il tempo, poichè, come nella stessa citata prefazione alla seconda edizione della Critica egli dice, sentiva l'incalzare della vecchiaia e, tra le due metafisiche, quella della natura e quela dei costumi, è ben naturale che gli sia parsa più urgente la seconda che infatti pubblicò nel 1788.

Ma fu detto e si ripete che Kant, coerentemente alle conclusioni metadologiche della Critica della Ragion Pura, abbandonò deliberatamente la metafisica della natura, appagandosi di aprire la via, mediante la Critica della Ragian Pratica e quella del Giudizio, alla metafitica della Mente, come l'unica possibile, già additata da Giambattista Vico.

Ora, se si vuol dire che ad una siffatta metafisica conduca per la sua logica intrinseca la Critica kantiana, questa è opinione che può essere anche accettata; ma che, ciò non ostante, Kant avesse in mente di lasciare anche una metafisica generale della Natura (che sarebbe stata anch'essa alcunchè di nuovo rispetto all'antica) è provato dal fatto che lasciò appunto i suddetti *Principii*.

È certamente più esatto il dire che la metafisica da Kant abbattuta e che, come fu detto, nessuno potrà mai più riedificare, è la vecchia Ontologia che considera l'Essere in astratto, prescindendo dal rapporto psicologico col soggetto conoscente. Anche nella *dialettica trascendentale* dove sono assai acutamente chiariti gl'intoppi (*paralogismi*, *antinomie*, ecc.) contro i quali inciampa la ragione speculativa, che, mentre legittimamente *tende* ad *avvertire* l'Incondizionato come suo oggetto, illegittimamente, poi, dimentica che siffatto oggetto appunto per definizione si sottrae a quella che è l'unica conoscenza possibile (*empirica* o *fenomenica*), Kant non nega il gran valore di tale oggetto (noumenico) e dell'uso *regolativo* delle categorie quando ad esso si riferiscano. E non solo nella Dialettica, ma sempre che gliene capiti l'occasione, Kant mette in risalto il gran valore del mondo noumenico, sopratutto, poi, rispetto alla Morale, rispetto, cioè, a quello che egli dice *uso pratico* della ragione « nel quale la ragione inevitabilmente si estende al di là dei limiti della sensibilità e non ha bisogno di alcun sussidio speculativo per non cadere in contraddizione con sè medesima ».

La citata prefazione alla 2ª edizione della Critica della Ragion pura è, anche per questo rispetto, importantissima, tanto da doversi da essa rifare chi voglia bene intendere il valore della seconda Critica kantiana.

*
* *

Qui dunque parrebbe, finalmente, essere fuori dell'empirismo: e tale, infatti, è il proposito di Kant, e da ciò appunto deriva il difetto di concretezza della seconda Critica, difetto notato da chi ne metta in rilievo l'astratto formalismo. Ma d'altra parte, chi ben guardi, può accorgersi ch'è piuttosto il caso di dire che qui l'empiria si eleva di grado: non è avvertimento sensibile, è vero, ma è pure avvertimento di fatto, di un gran fatto, quale è quello dell'obbligatorietà, anzi della auto-obbligatorietà morale.

La libertà è la *ratio essendi* della legge morale, e questa, a sua volta, è la *ratio cognoscendi* della libertà. Questa, cioè, che per la

ragione speculativa, come dimostra Kant nella Dialettica, è da dichiararsi noumenica e, come tale, inconoscibile, qui vien conosciuta per via della legge morale. La quale, infatti, non è che l'auto-coscienza della ragione pura pratica (13).

Or di questa coscienza Kant chiaramente dice che « essa è un fatto (*factum*) della ragione » (14). Soggiunge, è vero, subito dopo: « tuttavia ad evitare fraintendimenti, quando si dice che questa legge è data, si deve notare bene che essa non è per nulla empirica: è il fatto, proprio della ragion pura, la quale in essa appunto manifesta sè stessa come legislatrice originaria (*sic volo, sic iubeo*) ». Ma a questa dichiarazione kantiana, si può, invero, se si vuole, come si deve, seguire la logica intrinseca, come ho detto, alla sua dottrina, rispondere che basta che quella legge sia data, sia un fatto, per conchiudere che, come tale, deve essere oggetto di avvertimento, di sensibilità: non della sensibilità esterna s'intende, ma sì della interna, o, meglio ancora, del sentimento, e, propriamente, di quel sentimento di rispetto (*Achtung*) alla legge, che è, tra i sentimenti, l'unico che Kant ammetta nella sua morale. Ma questa nuova fonte di avvertimento estende appunto la sfera dello avvertimento, cioè dell'empiria, che non è semplice passività del soggetto, ma *auto-passività*. E poichè la libertà è noumeno, cioè alcunchè di pensabile come fondamento del fatto o fenomeno, possiamo dire, in generale, che il noumeno ci è rivelato dal fenomeno, e che l'avvertimento è, dunque, indirettamente, fonte profonda da cui attinge materia noumenica, oltre che fenomenica.

All'antinomia « causalità-libertà » che nella Dialettica trascendentale della 1ª critica era sciolta col riferimento della prima al mondo fenomenico e della seconda al mondo noumenico, qui, per esempio, fa riscontro l'antinomia della ragione pratica (15) tra felicità e virtù, che viene risolta con la stessa distinzione.

Si eleva, dunque, e si estende la sfera dell'empiria: non la si elimina. Nè può eliminarsi, perchè essa è l'innegabile passività dello spirito umano, che nella morale è auto-passività e non può, come tale, eliminarsi senza eliminarne, ad un tempo, l'essenziale attività. Piuttosto è da chiedersi: non vi è una radice comune a questi due opposti? Certo, se la passività fosse, anche nella conoscenza, come nella morale, considerabile quale auto-passività, l'unica radice dei due opposti, sarebbe, infine, il soggetto trascendentale (*l'Icheit*), che fu nell'immediato svolgimento storico dello idealismo post-Kantiano il gran passo compiuto da Fichte.

Ma qui la questione è, più che psicologica, propriamente metafisica, e, come abbiamo veduto, non fu, nonchè risoluta, neanche veramenyte posta, ma soltanto qua e là accennata, non solo nella prima Critica, ma anche nelle successive della Ragion Pratica e del Giudizio, da Kant. Essa fu lasciata come in eredità alla filosofia posteriore, che attorno alla questione della *Cosa in sè*, principalmente, si travaglia e si scinde in varie direzioni, che tendono a sod-

disfare o l'esigenza dualistica, o la monistica. Qui diciamo soltanto questo: la dualità gnoseologica tra materia e forma, senso e intelletto, passività ed attività, non può essere ben valutata se prima non sia considerata profondamente l'altra, più veramente fondamentale, tra ragione speculativa e ragione pratica. Ora è noto che secondo Kant il primato spetta veramente a quest'ultima (16). È verità di fatto la stretta connessione tra l'una ragione e l'altra nella stessa conoscenza (diciamo meglio: tra l'uno e l'altro aspetto della ragione) ma — dice Kant — « premesso che siffatta connessione non è contingente, nè arbitraria ma è fondata *a priori* sulla ragione stessa e perciò è necessaria, il primato spetta alla ragione pratica » perchè « ad ogni facoltà dello spirito si può attribuire un interesse, cioè un principio che contiene quella che sola è la condizione della realizzazione di questa facoltà » e d'altra parte, « la ragione in quanto è facoltà dei principii determina l'interesse di tutte le potenze dell'anima, ma si determina da sè il proprio interesse ». Quanto a questo ultimo, Kant dice che esso non è il semplice accordo della ragione con sè stessa, poichè è questa in vero, la condizione generale perchè si abbia una ragione: il vero interesse della ragione è l'estensione della sua sfera; estensione che l'uso pratico rende possibile senza contraddizione con l'uso speculativo, il quale, invece, è dalla stessa ragione costretto nei limiti del mondo fenomenico. Infine « ogni interesse è interesse pratico e anche quello della ragione speculativa non è che un interesse condizionato ed è completo soltanto nell'uso pratico (17) ».

*
* *

Quest'ultima considerazione kantiana, quando si pensi che la sua immortale scoperta gnoseologica fu quella dell'attività vera e propria, cioè creatrice dell'oggetto da parte del soggetto, potrebbe tradursi in quest'altra: ogni attività è, infine, pratica ed il conoscere deriva dal fare, è la sua fenomenalità. In tal caso, dal primato della pratica sarebbe legittimo derivare una soluzione etico-monistica del problema metafisico conforme allo spirito originario cristiano nonchè a quello del Fichte. Il Noumeno, l'Essere, cioè, non è oggetto ma soggetto o pensiero creatore, la cui attività rivelasi appunto a sè stessa (conoscere) nella coscienza ed auto-coscienza empirica, che è il coronamento del mondo fenomenico (sua fattura), che, per un'infinata serie progressiva (Storia), tende ad adeguarsi alla ineffabile infinità del suo Principio. Questo, per essere non solo trascendente, ma altresì immanente nel suo effetto infinito, può ben dirsi che si riveli auto—limitandosi, talchè la sua attività è altresì auto-posizione e auto-passività infinitamente rinnovantesi.

Ma, come ho detto più addietro, mancò a Kant questa piena visione della connessione dell'infinita causa coll'infinito effetto e, per questo rispetto, il suo pensiero par che oscilli tra la esigenza

monistica e la dualistica. Gli mancò inoltre una veramente decisiva risoluzione di subordinare il Conoscere al Fare, che gli avrebbe dato la chiave della posizione e soluzione del problema metafisico nuovo, conforme alla sua scoperta copernicana dell'attività del soggetto e gli avrebbe altresì fatto elevare il vecchio significato di empiria come passività al nuovo di auto-passività. Il suo spirito essenzialmente critico e nutrito di cultura scientifica, oltrechè filosofica, lo tratteneva di qua da quella estensione che pure, nella Critica della ragion pratica, egli, come vedemmo, vagheggiava, oltre i limiti dell'empiria, nel vecchio e tradizionale significato di passività del soggetto di fronte ad una presupposta azione extra-soggettiva. Grande strappo a siffatta tradizione era stata, nella Critica della ragion pura, la dotrina dell'*io trascendentale*: ma Kant non volle, e fu saggia avvedutezza la sua e da imitarsi in ogni tempo, confondere l'Infinito col Finito; volle, invece, tener ferma quella verità di fatto che è l'avvertimento che il soggetto individuale ha della sua limitazione; volle che la Filosofia non si avesse a confondere con la Teologia. Senonchè questa avvedutezza critica, che non gli aveva impedito la limpida veduta gnoseologica della connessione (trascendenza ed immanenza) dell'Io trascendente coll'Io empirico, e, nella Critica della ragion pratica, del primato di questa sulla ragione speculativa, cede quasi il posto negli accenni di metafisica generale, all'antica orientazione dualistica.

La distinzione tra l'empirico e il metempirico, tra il finito e l'infinito, finisce, talvolta, per essere quasi una separazione; si perde quasi di vista la connessione, che pure nel contesto dell'opera è tante volte, anche attraverso un linguaggio agnostico, affermata, tra il noumeno e il fenomeno; e l'empiria, in conclusione è la vecchia passività, non la nuova, l'auto-passività.

*
* *

E tale è tuttora per l'una e per l'altra delle due parti contendenti: tanto per quelli che si professano empiristi quanto per gli idealisti.

Quasi generalmente, a me pare, si disconosce che col neo idealismo kantiano va di conserva ed è alla sua ombra cresciuto, e non poteva essere altrimenti, un neo-empirismo i cui germi erano anche essi nella dottrina kantiana, Lo stesso B. Spaventa in un suo scritto — *Kant e l'Empirismo*, (18) — mantiene il vecchio e tradizionale significato dell'Empirismo, pur distinguendo acutamente, a proposito dell'essere extra-soggettivo, nel fare la critica a dottrine rosminiane, l'*extra nos* dal *praeter nos*, ed affermando energicamente che dopo la Critica kantiana non si debba più interpretare l'extra-soggettivo come praeter-soggettivo. Questa fu certamente conquista definitiva assicurata da Kant. Ma si badi: quello che non possiamo escludere è certamente il soggetto trascendentale, non lo

empirico, che è variabile, or questo or quello: senonchè non si dimentichi che, se, si vuol mantenere ferma la verità di fatto, nostro criterio fondamentale, l'Io trascendente è sempre immanente nell'Io empirico e su questo esercita la sua azione, talchè la passività di questo è la sua auto-passività. Il mistero è tutto qui come abbiamo detto: nell'innesto dell'infinito nel Finito. Chi non vede e disconosce, o vede assai oscuramente questo innesto, cade in astrazioni che non possono non infirmare la posizione e soluzione dei problemi filosofici. Bisogna non separare nè confondere, ma ben distinguere i due termini del rapporto metafisico-gnoseologico: l'Infinito e il Finito. L'Empirismo ingenuo non vede che due finiti, soggetto ed oggetto, nella coscienza, ma, appunto perchè ingenuo, è il meno responsabile delle conseguenze cui va incontro e dalle quali si salva praticamente col suo ingenuo affidarsi alla fede. Responsabile è il realismo intellettualistico di mantenere una posizione dimostrata ormai insostenibile dalla Critica kantiana. La scissione tra l'universale ed il singolo non è, dopo la sintesi *a priori,* sostenibile. Responsabile è, altresì, l'idealismo empirico berkeleiano e qualunque altra dottrina fenomenistica che disconosca l'Essere immanente nell'oggetto empirico o gli dia valore fideistico. Ma responsabile, infine, è anche l'Idealismo assoluto e qualunque altra dottrina che, come quella, disconosca la distinzione tra il soggetto empirico, e il trascendentale e quello faccia coincidere con questo o in questo integralmente lo assorba. La dottrina kantiana è un miracolo di equilibrio tra questa e altrettali possibili astrazioni; ma, infine, la mancanza di una metafisica generale della natura lasciò l'adito a molte possibili e anche opposte interpetrazioni del suo pensiero in questo campo problematico. Un bandolo della matassa può essere, per la distinzione tra il realismo e l'idealismo kantiano, oltre all'assoluto valore che ha per Kant l'idealismo nuovo da lui fondato come affermazione dell'attività del soggetto trascendentale immanente nei soggetti empirici, un'altra distinzione da fare: quella, dico, tra la valutazione psico-gnoseologica e la valutazione metafisica del soggetto e dell'oggetto. Le due valutazioni si intrecciano. Per la prima i due termini sono entrambi empirici o fenomenici, ma nel soggetto empirico s'innesta il trascendentale. Per la seconda abbiamo da una parte il noumeno soggetto trascendentale e dall'altra il noumeno oggetto extra-soggettivo. Nell'intreccio che la Critica della Ragion pura presenta tra le due interpetrazioni è indubitato che prevalga, da ultimo, il soggetto trascendentale, almeno tendenzialmente. E se a questo potesse considerarsi come subordinato e in esso rientrante l'altro noumeno (l'oggetto extra-soggettivo) la soluzione definitiva non potrebbe non essere monistica e la metafisica della natura dovrebbe subordinarsi a quella metafisica spirituale che è esplicitamente dichiarata e professata da Kant nella Critica della R. pratica e limitatamente nella Critica della ragion pura.

In ogni modo il fin qui detto basta a farci conchiudere che quando la passività del soggetto si elevi, nella considerazione metafisica, così come si eleva l'empiria nella filosofia della conoscenza e sopratutto in quella della pratica, ci sarà agevole intendere la storica connessione di altre dottrine contemporanee (checchè in contrario ne dicano quelli che le professano) con la Critica kantiana e con lo sviluppo di quel neo-empirismo del quale in quella erano i germi e che ha — deve avere — consapevolezza della sua necessaria connessione col neo-idealismo kantiano.

Esempio cospicuo di tale valore dell'empiria a me pare che sia quello datoci dall'*idealismo attuale* del Gentile che mette bene in luce una assai notevole particolarità della fenomenologia spirituale: la degradazione in materia o passività di quello che nel momento dell'attuazione è prodotto di pura attività formale del soggetto.

È ovvia osservazione, ma appunto perchè ovvia è raramente ben fermata dall'attenzione, che tutto quello che è costato sforzo di attività finisce, coll'abituarvisi il soggetto, per assumere un aspetto statico e meccanizzarsi. Da quì deriva il bisogno di rinnovare continuamente il pensato per approfondirne bene il valore e trarne vitale nutrimento (19), materia di continuo rinnopamento, Quel materializzarsi o empirizzarsi del risultato dell'attività spirituale è passività: e, di fronte ad esso, è auto-passività dello spirito lo sforzo a cui esso si assoggetta se vuol rinnovarsi.

È famosa la distinzione galluppiana delle due epoche dello spirito: un *luogo di oro* della filosofia del Galluppi (20) che destava tanto entusiasmo in B. Spaventa.

Nella prima epoca, secondo il filosofo calabrese, lo spirito scrive il grande libro della conoscenza, nella seconda lo legge; la prima è sintesi nativa, più o meno inconsapevole; la seconda è analisi e rifacimento consapevole della sintesi. Se non che, diciamo, quelle due epoche si ripetono costantemente e costituiscono un ritmo, il vero e proprio ritmo della vita spirituale. In tal senso, adunque, è da dirsi: *o rinnovarsi o perire.*

*
* *

E sia questa sentenza il criterio che ci illumini nell'opera nostra.

Io qui mi rivolgo ai giovani, che avrò, se ne avrò, più che alunni, collaboratori delle mie lezioni, collaboratori, cioè, di uno sforzo che deve rinnovare, continuamente, un problema perenne, qual'è quello della Filosofia.

L'oggetto delle singole scienze è questo o quello dei tanti oggetti finiti. L'oggetto della filosofia, sia che questa si consideri come in antico, la scienza dell'Essere, sia che la si consideri più concretamente come da Cartesio e, con più matura consapevolezza, da

Kant in poi, la scienza del pensiero o il pensiero auto-cosciente, l'oggetto della Filosofia, dico, è per sè stesso infinito; è auto-limitazione, in aspetti innumerevoli, finiti, nei quali s'innesta l'Infinito. Nulla, adunque, di assolutamente nuovo si può dire in Filosofia, (come del resto in tante altre cose) e *multa renascentur quae jam cecidere*. Ma sarà sempre nuovo, quando sia intenso e sincero, lo spirito che si mette nella ricerca filosofica.

Tale vorrà essere il mio e il vostro spirito nello sforzo della ricerca, miei giovani collaboratori! Con tale augurio, inizio il corso delle mie lezioni sul *primato dell'attività pratica*, che, con letture e commenti di opere di grandi pensatori, che tale tema trattarono, o accennarono, potranno servire di introduzione a più speciali studi di Morale e di Filosofia del Diritto. Questa prolusione spero che abbia messo in risalto, da una parte, l'importanza della questione che entra nell'orbita della dottrina kantiana e ne occupa, anzi, il posto centrale, dall'altra il valore del criterio metodologico che intendo seguire: la *verità di fatto*, espressione dell'esigenza neo-empiristica, necessariamente associata al neo-idealismo dei nostri giorni. Ed ora, ringraziando i miei pazienti ascoltatori, dico a quei giovani che vorranno seguirmi:

« *Laboremus fidenter!* ».

---

(1) Kant. Crit. d. R. P. ed Kirchmann, 1870, 2ª ed., p. 99, 100.
(2) B. Spaventa. *Esperienza e Metafisica.* Opera postuma. Trani, 1888, p. 150 e segg.
(3) Plat. soph., 238 C.
(4) Arist. Metaph. VI.
(5) B. Spaventa. *Prolusione e Introduzione ecc.* Napoli, 1862, p. 120.
(6) P. Galluppi. *Lettere filosofiche.* Firenze, ed. Vallecchi, 1923, Lett. XIV, p. 288. V. pure la prefazione di A. Guzzo, p. XIII.
(7) Kant. *Crit. d. R. P.* Trad. ital., Laterza, 1916, p. 146.
(8) Id. Op. cit., 625.
(9) Id. *Crit. d. R. Pr.* Trad. ital. Introd. — V. pure il mio libro: *L'intuizione e la verità di fatto.* Roma, 1924, p. 21, dove parlo dell'*auto-coscienza empirica della Ragione.*
(10) Id. 2ª parte (Dinamica) dei *Principi metafisici preliminari della scienza della Natura.*
(11) Id. *Critica d. R. P.* Trad. ital. cit., p. 12-36.
(12) V. Cantoni: E. Kant. Hoepli, 1884, vol. I, cap. 9, § 7 e cap. 10, § 31.
(13) Kant. *Crit. d. R. Pr.* (Analitica), § 6, Scolio.
(14) Id. *Crit. d. R. Pr.* (Analitica), § 7.
(15) Id. *Crit. d. R. P.* (Dialettica), § 2.
(16) Id. *Crit. d. R. P.* (Dialettica), § 3. *Il primato della pratica ecc.*
(17) Id. *Crit. d. R. Prut.* Loc. cit.
(18) B. Spaventa. Scritti filosofisi raccolti da G. Gentile. A. Morano, Napoli, 1901, p. 112.
(19) G. Gentile. V. il 2° dei *Discorsi di Religione* (*Problema filosofico*). Vallecchi, ed., 1920; in ispecie i numeri XIII-XIV.
(20) P. Galluppi. *Lettere filosofiche.* Vallecchi, 1923, lett. 8ª, p. 111. — Vedi pure B. Spaventa. Scritti citati, p. 99, nota.

APPENDICE IV

MATERIA E FORMA NELLA MORALE KANTIANA

Nella ricca serie di scritti (circa un centinaio tra grandi opere ed opuscoli) lasciataci da E. Kant, predominano quelli di argomento morale, religioso e politico. Quasi tutta la complessa opera di quel grande filosofo si può dire che graviti attorno a questioni che sono indici di una vera e propria preoccupazione etico-religiosa (2) non discompagnata da un'analoga preoccupazione politica che è come l'ombra di quella.

Già fin dal 1763 pubblica « L'unico fondamento possibile di una dimostrazione dell'esistenza di Dio » e l'anno dopo oltre alle « Osservazioni sul sentimento del Bello e del Sublime » che hanno frequenti accenni a sentimenti etico-religiosi, lo « Studio sull'evidenza del principio della Teologia naturale e della Morale » seguito poco dopo (1766) dall'opuscolo famoso « Sogni di un visionario spiegati per mezzo dei sogni della Metafisica » che, mentre precorre la *Critica della Ragion Pura*, demolitrice della vecchia Metafisica ontologica, precorre altresì l'instaurazione di una possibile Metafisica morale.

E di pari passo procedono altre ricerche che si riferiscono alla grande questione del fine a cui tende la storia dell'uomo. È del 1784 l'opuscolo « Idea di una storia universale sotto il punto di vista cosmopolitico »; dello stesso anno « Il resoconto dell'opera di Herder: « *Idee sulla filosofia dell'umanità* »; e mentre pubblica nel 1785 il « Fondamento della Metafisica dei costumi » ritorna al tema cosmopolitico prediletto nel 1786 con le « Congetture sul principio della Storia dell'umanità ». — Pubblicando la « Critica della Ragion pratica » (1788) pubblica altresì l'opuscolo « Sull'uso dei principi teologici nella Filosofia » e, l'anno stesso (1790), la « Critica del giudizio » e l'opuscolo « Sull'Illuminismo e i mezzi di rimediarvi »; e accanto a « La Religione nei limiti della semplice ragione » (1793), ch'era stata preceduta (1791) da « L'insuccesso di tutti i tentativi di filosofia in Teodicea », lo scritto sul tema importantissimo « Il luogo comune: *ciò è buono in teoria ma non val niente in pratica* ».

Gli ultimi anni della feconda attività speculativa da Kant dedicati alle questioni di *Metafisica dei costumi* (1797) ci dànno, poco prima o poco dopo, gl'interessanti opuscoli: « La fine del mondo » (1794), « La pace perpetua » (1795), « Il conflitto delle facoltà » (1798).

Inoltre è assai notevole e commovente nello stile rigido e austero della prosa kantiana il tono entusiastico che talvolta lo pervade quando accenna a fatti della Rivoluzione francese, non tanto per se stessi considerati quanto per i sentimenti che suscitavano dap-

pertutto in Europa e per le conseguenze morali che egli se ne riprometteva (3). Poichè egli era animato da una grande fede! (4).

Si noti questo: che in Kant il critico demolitore della Metafisica ontologica *che si presenti come scienza* è sinceramente alleato al fervido credente nella realtà trascendente delle Idee. Che queste egli abbia affermate e riaccolte nella Morale, dopo averne dichiarata l'inconoscibilità nella *Critica della Ragion Pura*, è risaputo. Ma già anche in questa ci incontriamo in una calda difesa dell'idealismo platonico, non solo nel campo della morale, ma anche in quello della natura, nel quale, se esclude la *conoscibilità* delle idee, non esclude e non era sua intenzione di escluderne la *pensabilità* (5).

È dunque la fede, nel senso pocanzi esposto, la grande sorgente dalla quale Kant attinge — e dalla quale devesi attingere — la dottrina etico-religiosa.

Or questa dottrina vuol essere essenzialmente formalistica, il che le si appone a difetto se la si paragona con la dottrina gnoseologica ch'è una felice contemperanza eclettica — nel miglior senso della parola — di *realismo empirico* e di *idealismo formale* o, come Kant lo chiama, *trascendentale*.

Sono fondate siffatte critiche alla Morale di Kant? Qual'è il valore di questa e quale quello delle suddette critiche?

Anzitutto distinguiamo due aspetti di quel che dicesi formalismo etico-politico kantiano: l'aspetto psicologico, e quello sociologico.

A) Se psicologicamente la conoscenza è per Kant, come testè dicevo, una contemperanza di *materia* e di *forma*, di *intuizione empirica* e di *concetti puri* (si ricordi l'aforisma: *le intuizioni senza concetti sono cieche, i concetti senza intuizioni sono vuoti*) altrettanto non può dirsi della Morale. Tenendo ben distinte la *conoscibilità* e la *pensabilità*, l'oggetto della conoscenza è, per Kant, *fenomeno*, apparizione, manifestazione che implica inevitabilmente il doppio *Noumeno* o il doppio aspetto dell'Essere (*la cosa in sè e il soggetto in sè*), ma è definitivamente il prodotto di due funzioni del soggetto: la passività o sensibilità, che fornisce la materia, e l'attività creatrce dello spirito che fornisce la forma. Per la Morale, invece, il Noumeno non è l'Essere ma il *dover essere*, che si manifesta come legge morale, anzi come *autobbligatorietà* ed implica la libertà (ch'è il vero noumeno, la *ratio essendi* della Legge morale, la quale, poi, rispetto alla libertà, è *ratio cognoscendi*).

La materia — sempre fornita dalla sensibilità — è, qui, nel campo della pratica, il complesso di sentimenti e impulsi che Kant chiama l'*Io patologico*, e che implica, certamente, anch'esso, l'Essere, non il *dover essere*. E poichè la Morale è essenzialmente *dover essere*, la Materia che, semplicemente, *è*, ma non *deve essere*, non ha, non deve aver valore costitutivo, è come se non fosse, è semplicemente come ostacolo da superare. Ma in tal senso appunto e meglio interpetrando e approfondendo lo spirito genuino cristiano che circola nella *Critica della Ragion Pratica*, un nostro grande pensa-

tore, — il Rosmini — riconosce che la materia è anch'essa, quantunque negativamente, necessaria alla vita morale, che è lotta e vigilia incessante, senza la quale non avrebbe senso la *responsabilità* del soggetto e la distinzione di *merito* e *demerito*.

Sicchè possiamo dire che una reintegrazione di siffatto spirito cristiano è psicologicamente possibile anche nella Morale kantiana e che, per questo rispetto, può questa venire spogliata dall'esclusivo formalismo che le si addebita.

B) Più grave intoppo è il formalismo etico kantiano guardato nel suo aspetto sociale o politico. Per intenderlo bene e vedere se anche qui ci sia o no possibile una reintegrazione del genuino valore dello spirito soffocato dalla lettera, rifacciamoci ad una questione di principio: a quella, cioè, dell'interferenza tra l'*universale* e l'*individuale* o della trascendenza ed immanenza di quello rispetto a questo, ch'è tanto una questione gnoseologica quanto una questione morale. In gnoseologia abbiamo, secondo Kant, l'universale semplicemente formale ch'è, infine, funzione elaboratrice universaleggiante e, con ciò, elevante il dato empirico della intuizione a dignità di concetto. Questa funzione è l'Io trascendentale, che è trascendente ed immanente, ad un tempo, rispetto all'Io empirico. È attività formale elaboratrice dei dati (materia) forniti dall'Io empirico (senziente). In Etica, invece, l'universole è la legge morale che come *factum sui generis* si rivela all'Io empirico che l'intuisce come un comando (*sic volo, sic jubeo*).

In Gnoseologia il doppio Noumeno (la cosa in sè e il Soggetto in sè) inevitabilmente implicato — come abbiamo visto — nel fenomeno, ch'è, infine, la conoscenza nel suo valore definitivo, secondo il criterio dell'esperienza possibile, serba un valore semplicemente noumenico, ipotetico, negativo rispetto a quella verità di fatto ineluttabile ch'è la conoscenza come esperienza possibile, della quale l'Io trascendentale è da considerarsi come semplice attività formale, immanente nell'Io empirico o individuale.

Nell'Etica Kantiana, invece, non si ha un doppio noumeno, di valore ipotetico e negativo; si ha un solo noumeno — la libertà — di valore positivo, come attività creatrice del mondo dei valori, di un mondo, cioè, che non *è* già, ma *deve essere*. E, quel che più importa, l'Io trascendentale e immanente nell'Io empirico, è attività formale, cioè, universaleggiante e necessitante rispetto all'Io empirico, da cui, non di meno, deriva una materia che, come si è visto, psicologicamente è da Kant considerata come affatto indifferente nella costituzione del fatto morale.

In conchiusione, nella Gnoseologia kantiana abbiamo un Io empirico che fornisce all'Io trascendentale materia adeguata all'elaborazione formale. Siffatta materia manca, invece, nell'Etica kantina, perchè l'Io empirico considerato da Kant è, qui, alcunchè di astratto, un vero e proprio individuo scisso da' concreti gruppi sociali, i quali pare che abbiano in Kant — come, del resto, in quasi tutti i pensa-

tori dell'Illuminismo — un valore secondario — valore di mezzo più che di fine — rispetto all'individuo puro e semplice.

Gli è che Kant, in fondo, non dà — come esige se si guarda alla lettera dei suoi filosofemi — un valore semplicemente formale all'Io trascendentale in Etica; e quella materia adeguata che non chiede all'Io empirico, chiede invece allo stesso Io trascendentale, o, per dir meglio, al mondo noumenico, postulando una materia noumenica (l'anima immortale e Dio giudice sovrano in un Regno che è un *regnum gratiae* di fronte al quale egli svaluta, infine, il mondo umano sociale e la Storia).

In altri termini in tanto è il soggetto capace di moralità, in quanto non solo ha in sè immanente la funzione formale universaleggiante, ma questa stessa funzione è condizionata da una rivelazione, avvertimento o intuizione, che dir si voglia, del mondo noumenico dei valori; cioè, anzitutto, della libertà, ch'è la *ratio essendi* della legge morale anch'essa rivelantesi al soggetto come un comando incondizionato; e poi delle altre due idee; la psicologica (l'anima immortale) e la teologica (Dio giudice sovrano). Or questa intuizione che, evidentemente, non è empirica, non è neanche intellettuale, poichè qui non si ha da fare con la conoscenza, ma con la pratica; è dunque intuizione pratica, cioè *fede morale*. Ebbene: questa materia, appunto per essere materia noumenica di fede morale, non è, come la materia gnoseologica, alcunchè di elaborabile dall'attività formale o Io trascendentale inerente all'Io empirico; è base e sostegno di tale attività formale alla cui elaborazione si assoggetta pur sempre (come abbiamo visto reintegrando nel senso cristiano il formalismo etico psicologico kantiano) la materia fornita dalla naturale egoistica tendenza dell'Io patologico, quale ostacolo da continuamente superare. Il fine di tale elaborazione che, in un primo momento, pare debba essere esclusivamente formale — dare, cioè, forma di *legge* ad una materia, per sè stessa indifferente e non costitutiva della moralità (e dovrebbe essere costitutiva per analogia con la materia gnoseologica) — in un momento ulteriore ci appare nella sua integrità come altresì materiale, come oggetto di fede a cui adeguar la condotta; come, appunto, quel *regnum gratiae* che qui in terra non ci è dato raggiungere. È un fine platonico, mistico, oltremondano; con questo di più, ch'è raggiungibile dall'individuo con la sua *cultura interiore*, non dall'individuo consociato o politico, che pure nell'antica concezione idealistica ellenica era il grano di vero, rigermogliato poi nel nostro Umanesimo, anzi, anche prima, nel cristianesimo cattolico.

Oltre, adunque, alla trascendenza platonica, abbiamo qui l'individualismo protestante e l'umanitarismo illuministico.

L'universale, che trascende l'individuo, ma pur gli è immanente, è la *socialità*. Questa bisogna guardare perchè si abbia, oltre l'attività formale, una materia adeguata da fornire alla elaborazione di quell'attività. Dice bene lo Spaventa (Prolusione a Bologna, 1860

— v. *Scritti*, ed. Gentile — Morano 1901 — p. 142): « ... in verità ciò che opera nel mondo e fa il mondo umano non è solo quella psiche astratta e puro scheletro dell'individuo spirituale, studiato da psicologi, ma l'uomo come appartenente ad una propria famiglia, nazione, Stato, ad un dato tempo e periodo della Storia; cioè, quella psiche, che si potrebbe chiamare nazionale, e, come unità che informa tutte le nazioni, universale ».

Lo Stato, invece, è, per Kant, un meccanesimo, un semplice mezzo che permetta la convivenza e la compossibilità delle singole libertà, talchè ogni individuo possa attendere, senza sopraffare e senza essere sopraffatto, alla propria cultura interiore per attingere quel Fine ultimo (o approssimarvisi quanto gli è possibile) consistente nel *regnum gratiae* estramondano.

L'esperienza storica dimostra, invece, che lo Stato non è semplice mezzo, ma è altresì, fine; che lo Stato è, come ben videro i nostri antichi pensatori, gl'idealisti greci e i pratici romani, *l'uomo in grande*. A quegli antichi, il cui concetto dello Stato ritornò in onore, sulla nuova e più larga base dell'intuizione cristiana della libertà umana, al principio dell'età moderna, si può solo obbiettare che l'uomo in grande non è la *città*, sia anche grande quanto fu Roma imperiale *caput mundi* e, poi nel M. Evo, Roma papale, che dell'antico impero riprese la tradizione, per combattere poi contro il nuovo e temporale impero risorto fra il secolo IX e il X. Il *civismo* fu l'angustia del concetto che dello Stato ebbero i Greci e i Romani, e il civismo cedette il posto, attraverso la evoluzione dei Comuni — dalla nostra Italia diffusasi in tutta Europa — al *nazionalismo*, del quale l'Italia — ultima a ricomporsi, per difficoltà molteplici e quasi insormontabili, a nazione — deve essere — secondo il Mazzini — il consapevole araldo in Europa. Ma lo Stato concepito come Nazione è l'individuo concreto, l'individuo, cioè, nel quale è innestato l'Universale come nel finito l'Infinito. Quando ciò sia ben inteso, ne vien di conseguenza il reciproco rispetto della libertà dell'Individuo da parte dello Stato e dell'Autorità dello Stato da parte dell'Individuo. Certo vi sono funzioni — quelle riferentisi alla *cultura interiore* di cui parla Kant — che son proprie dell'individuo e che lo Stato deve rispettare. Ma tali funzioni, come ad esempio Religione e Cultura, non possono non avere l'impronta nazionale e chi le coltiva non può, anzi non deve, negligere la tradizione nazionale, se vuole essere concretamente inteso, se vuol compiere efficacemente la sua funzione. Ma, d'altra parte, Religione e Cultura, sono funzioni che lo Stato deve tutelare senza opporvi altro limite che quello della *difesa sociale* quando quelle funzioni minaccino di esorbitare dalla loro interiorità culturale nella sfera della pratica con pericolo della convivenza.

Or, non ostante il suo umanitarismo illuministico e il suo individualismo protestante, E. Kant, quando accenna concretamente sif-

fatte funzioni, parla appunto questo linguaggio: segno evidente, che, anche qui, il suo formalismo etico-politico ha un occulto spirito statale che vince la lettera (6).

---

(1) Schema di lezione con la quale ho concluso, l'anno passato, un corso di *Morale e Diritto* nell'Università di Napoli.

(2) Vedasi l'importantissimo studio di A. Renda, *Il Criticismo, Fondamenti etico-religiosi*. Palermo, Sandron, 1927.

(3) V. il brano de « La disputa delle facoltà » (p. 131) riportato da P. Martinetti nella sua *Antologia Kantiana*, ed. Paravia, p. 238.

(4) « Chi non ha fede è... dogmatico » dice e dimostra nella *Critica del giudizio*, p. 367 seg. Vedi Martinetti, op. cit., p. 178.

(5) V. *Critica d. R. pura*, p. 330 seg. Martinetti, op. cit., p. 291 seg.

(6) V. ad es. il luogo dell'opuscolo « *Che cosa è l'Illuminismo?* » riportato dal Martinetti nell'op. cit., p. 299 seg.

ERRATA-CORRIGE

A pag.	21	linea 12	«quella che Kant disse»	Aggiungasi: « *senso interno* e che ben potrebbe dirsi .... »
»	24	Nota 2	δεωρεῖ	Θεωρεῖ
»	29	linea 28	metephysik	metaphysik
»	36	» 45	μονὴ	μονή
»	37	» 21	δἰοτι	διότι
»	40	» 30	Fatto	fatto
»	42	» 19	quella	quello
»	49	» 12	extra soggettivo . . .	estra-soggettivo
»	56	» 8	con	come
»	58	» 5	Quando vi giunga . .	Quando vi si giunga
»	75	» 25	a due termini	a' due termini
»	94	» 20	assoluto	assoluto,
»	115	Nota 2	. . . . .	Aggiungasi: È il noto aforisma dell'*Antiqua Italorum sapientia* «Verum et factum convertuntur».
»	126	linea 30	Donne.	donne
»	151	Nota 3	. . . . .	Aggiungasi: (Vedi dietro: cap. VI)
»	157	linea 42	in tal soggettivismo .	un tal soggettivismo
»	161	» 35	raggiunta	raggiunto
»	166	linea ultima	e, altresì	ch'è', altresì
»	169	» 25	lo segue	la segue
»	172	» 31	quella	questa
»	174	» 2	τὸ φρονεῖν ἄρετῃ . . .	τὸ φρονεῖν ἀρετὴ
»	177	» 4	a principio di queste .	attraverso queste